نوابغ الفكر العربي

٢٢

ابن سينا

بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني



دار المعارف

ابن سينا

نوابغ الفكر العربي

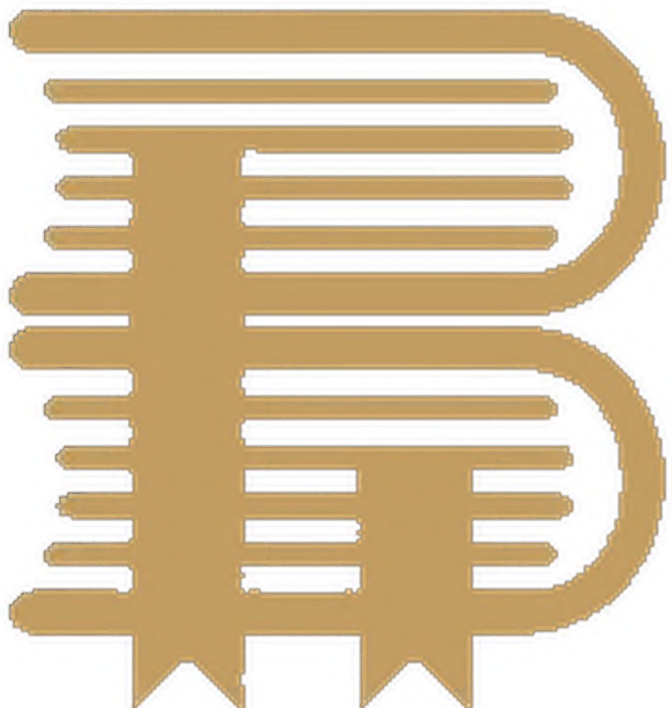
٢٢

ابن سينا

٣٧٠ هـ — ٤٢٨ هـ

بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

عقل جبار وذكاء نادر وحافظة عجيبة جعلت من صاحبها أشهر فلاسفة المشرق جميعاً وأعلاهم منزلة وأعظمهم أثراً وأشيعهم ذكراً فى الشرق والغرب على السواء .





دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر

الفصل الأول

عصر ابن سينا

١ ـ البيئة السياسية

بسطت الدولة العباسية نفوذها على جميع أطراف المملكة الإسلامية ، وأصبحت الإمبراطورية أيام الرشيد تحكم ما وراء النهر وأفغانستان وبلاد فارس وجزيرة العرب والعراق والشام ومصر ، وظلت الدولة العباسية مهيبة الجانب ، واستمرت فى التوسع والفتوحات فى عهد المأمون والمعتصم ، ولم يجرؤ أحدٌ من الولاة أن يخرج على طاعة الخليفة فى بغداد . وكان المعتصم قد بدأ يستعين بجنود من الأتراك ، فانقلبوا عليه حتى فى أثناء حياته ، وأصبحوا فيما بعد أعظمَ سببٍ فى ضعف الدولة . ثم ابتنى لهم مدينة سامَرّا[١] بين بغداد وتكريت ، وذهب الناس فى ذلك إلى أن المعتصم قال : « إنى أتخوف من هؤلاء الحربية أن يصيحوا صيحة فيقتلون غلمانى »[٢] .

وفى سنة أربع وعشرين ومائتين ثار مازيار هرمز على المعتصم بطَبَرِسْتان[٣] ، وعصاه وقاتل عساكره . واستمرت الحال كذلك طول القرن الثالث من ظهور

---

(١) سامرا : لغة فى « سر من رأى » ويقال لها أيضاً « سامراء » بالمد و « سر من راء » مهموز الآخر و « سر من را » مقصور الآخر .

(٢) الكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ٢٣٦ .

(٣) طبرستان : بفتح أوله وثانيه وكسر الراء . (وفى البكرى : وإسكان الراء المهملة وفتح السين المهملة) بلاد واسعة ومدن كثيرة يشملها هذا الاسم يغلب عليها الجبال وهى تسمى بمازندران بفتح الزاى وإسكان النون وفتح الدال وهى مجاورة لجيلان وديلمان .

الفتن ، وخروج الولاة ، مما أدى إلى ضعف الخلافة فى بغداد شيئاً فشيئاً ، حتى أصبح الجند يخلعون الخلفاء ويعذّبونهم . وفى سنة ٢٥٥ هـ طلب الأتراك أرزاقهم من الخليفة المعتز ، وكانت خزانته خاوية ، فأرسل إلى أمه يسألها أن تعطيه مالا ليعطيهم ، فأرسلت إليه أن ليس عندها شيء ؛ فلما رأى الأتراك ذلك دخلوا عليه فجرّوه برجاله إلى باب الحجرة ، وضربوه بالدبابيس ، وخرقوا قميصه وأقاموه فى الشمس فى الدار ، وظلوا يعذّبونه حتى مات . ويروى التاريخ أن كثيراً من الخلفاء سمِلت[١] أعينهم ، ولم يبق لهم فى الحكم إلا الاسم ، أما الحكم الفعلى فكان للقوّاد ، أو الوزراء . ولقد أصبح من اليسير على الولايات أن يستقلّ بها أصحابها ، فظهرت إمارات مستقلة ، بعضها استقلت تماماً عن الخلافة ، وبعضها الآخر ظلّ يرتبط بالخلافة العباسية ارتباطاً واهياً ، لا يعدو الخطبة فى الجمعة .

لذلك لم يكن من الغريب أن تظهر منذ النصف الثانى للقرن الثالث بعض إمارات فى فارس ، وما وراء النهر ، ومصر ، وقد انفرد ولاتها بالحكم ، من مثل الدولة الطولونية فى مصر (٢٥٤ — ٢٩٢ هـ) ثم الإخشيدية (٣٢٣ — ٣٨٥ هـ) ثم الفاطمية . ومن مثل الدولة الصفّارية فى سجستان (٢٥٤ — ٢٩٠ هـ) ، والسامانية فى بخارى (٢٦١—٣٨٩ هـ) ، والغزْنوية فى غزنة (٣٥١ — ٥٨٢ هـ) وظهر بويْه فى فارس والرّى وهمدان وأصبهان منذ سنة ٣٢٠ هـ وحتى أواسط القرن الخامس . واستقل الحمدانيون بالموصل وحلب فى أثناء القرن الرابع .

وبذلك زالت الهيبة عن الخلافة ، وأصبح أمر الدول قائماً على شيئين : القوة والعدل . أما القوة فهى السبيل إلى تأسيس الدولة ، هى قوة تعتمد على تجنيد الجند ، وإعداد العدة والسلاح ، وانتزاع الملك من أصحاب السلطان . وأمّا العدل فهو السبيل إلى استمرار الدولة ، وانتظام الملك ، ورضى الرعية ، واستقرار الأحوال . ولما كانت سياسة الدول تحتاج إلى حكمة ذوى الرأى ،

---

(١) سمل عينه : فقأها .

وكانت قوة الدولة ترجع إلى ما يسود فيها من علم وفن وأدب ، فقد عمل الأمراء الذين استقلوا بولاياتهم على تقريب الأدباء والعلماء والفلاسفة إليهم ، وتنافسوا فى اجتذابهم ليزدان بهم البلاط ، ويفخر الأمراء بهم على غيرهم من حكام الدول . فلحق الصاحب بن عباد ببنى بويه ، والمتنبي بالحمدانيين ، والبيرونى بالغزنويين وتنقل ابن سينا من بلاط السامانيين إلى بلاط البويهيين .

ويمكن أن نتصور من تفكك الدولة العباسية ، وطمع الولاة بأقاليمهم ، ووثوب قادة الجند على الولايات المتطرّفة بوجه خاص ، أن الأمن لم يكن مستتباً ، وأن الطرق كانت عرضة لقطع اللصوص . وقد نهب ابن سينا بالفعل وهو على سفر فى الطريق ، كما وقع فى الأسر فى إحدى الغارات التى نشبت بين الأمراء ، وحبس فى قلعة فردجان أربعة أشهر قال فيها شعراً يفوح منه عبير الفلسفة :

دخولى باليقين كما تراهُ وكلُّ الشكِّ فى أمرِ الخروجِ

ويعنينا فى التأريخ لعصر ابن سينا أن نعلم طرفاً من سيرة ثلاث دول نشأت فى فارس وما وراء النهر ، وذلك لاتصال حياته بها ، وهى الدولة السامانية فى بخارى ، وأمراء بنى بوَيْه فى الجبل والرى وأصبهان وهمدان ، والدولة الغزنوية فى غزنة وهندستان .

ا ـ السامانيون :

أسس نصر بن أحمد السامانى الدولة السامانية حين ولاّه الخليفة المعتمد العباسي بلاد ما وراء النهر سنة ٢٦١ هـ ، واتخذ سَمَرْقَنْد[1] قاعدة له ، وولّى أخاه إسماعيل بن أحمد على بخارى . وبعد موت نصر سنة ٢٧٩ هـ أصبح الحكم

---

(١) بلد معروف مشهور قيل إنه من بناء ذى القرنين بما وراء النهر وهو قصبة الصغد على جنوبى وادى الصغد مرتفعة عليه . قال يزيد بن مفرغ يمدح سعيد بن عثمان وكان قد فتحها :

لهفى على الأمر الذى كانت عواقبه الندامه
تركى سعيداً ذا الندى والبيت ترفعه الدعامه
فتحت سمرقنـد له وبنى بعرصتها خيامه

فى يد إسماعيل، وظهرت الدولة بمظهر القوة ، وتمكن من فتح طبرستان والرىّ وقزوين ، وأزال ملك الدولة الصفّارية، وتم زوالها على يد ابنه أحمد من بعده. وتقلبت الدولة بعد ذلك فى حروب كثيرة ، وبخاصة مع ركن الدولة بن بُوَيْه صاحب الرىّ ، انتهت بانتصار السامانيين ، وتمّ الصلح بين منصور بن نوح السّامانى وبين عَضُد الدولة بن بويه على أن يدفع الأخير خراجاً ، وتزوج نوح ابنة عضد الدولة . ولما تولى نوح بن منصور سنة ٣٦٦ هـ كان غلاماً فى الثالثة عشرة ، فاستبد سيمجور قائد الجيش بخراسان ، واستولى عضد الدولة ابن بويه على جُرْجان[1]. وظلت ثورة قواده تنخر فى عظام الدولة إلى أن توفى نوح سنة ٣٨٧ هـ وتولى ابنه منصور الذى انتهت الدولة السامانية على يديه حين استولى محمود الغزنوى على بخارى ، وخطب فيها للخليفة القادر بالله .

وفى أحضان الدولة السامانية نشأت أسرة ابن سينا ، إذْ كان أبوه عاملا من قبل نوح بن منصور على إحدى المدن ؛ وقد عالج ابن سينا فى شبابه الأمير نوح بن منصور . فلما أوشكت الدولة أن تزول ، أبى ابن سينا أن يلتحق ببلاط السلطان محمود الغزنوى ، فترك بخارى إلى غير رجعة ، وآثر الالتحاق بخدمة أمراء فارس .

ب — الغزنويون :

ويعد سبكتكين المؤسس الحقيقى للدولة الغزنوية ، وقد كان فى ابتداء أمره عاملا للسامانيين على خراسان وما وراء النهر ، إلى أن استقل عنهم ، وبسط

---

(١) جرجان : مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان وهى قطعتان إحداهما المدينة والأخرى بكر آباد وبينهما نهر كبير يحتمل جرى السفن فيه . . . ومن لطيف ما يروى أن الفضل ابن سهل كان قد ولى مسلم بن الوليد ضياع الجورجان وأقام بجرجان إلى أن أدركته الوفاة ومرض مرضه الذى مات فيه فرأى نخلة لم يكن فى جرجان غيرها فقال :

ألا يا نخلة بالسفـ ح من أكناف جرجان
ألا إنى وإياك بجـرجان غريبـان

نفوذه على الهند ، وتوفى سنة ٣٨٨ هـ ، ثم تولى بعده ابنه محمود بن سبكتكين الغزنوى (٣٨٨ – ٤٢١ هـ) فاتسع ملكه وبخاصة فى بلاد الهند حيث استولى على البنجاب ، وورث ملك الساسانيين ، وامتد نفوذه فى فارس نفسها ، وكان يحكم باسم الخليفة القادر بالله ، فحارب المعتزلة والرافضة والقرامطة والإسماعيلية ، وعمل على نشر مذهب أهل السنة ، وهو الذى نشر الإسلام فى ربوع الهند . فلما اتسع ملكه أرسل فى طلب العلماء من بلاد شتى إلى بلاطه .

وكان ابن سينا بعد أن ترك بخارى قد اتجه إلى بلاط على بن العباس مأمون ابن محمد خوارزمشاه ، فى خوارزم[1] ، حيث لقى هناك عدة من العلماء منهم أبو الريحان البيرونى ، وأبو سهل المسيحى ، وأبو الخير الخمار ، وأبو نصر العراق . وكان البيرونى فى مكانة أبى معشر فى علم النجوم ، وكان أبو الخير الخمار ثالث بقراط وجالينوس فى الطب ، وكان ابن سينا والمسيحى خلفين لأرسطو فى علم الحكمة . قال صاحب جهار مقالة : « وكانت هذه الطائفة من العلماء فى القصر غنية عن أمور الدنيا ، وكان لبعضهم أنس لبعض بالمحاورة وطيب عيش بالمكاتبة »[2] . ثم إن السلطان محمود الغزنوى أرسل يطلب هؤلاء العلماء إلى مجلسه « ليشرف بهم ، ولكى يفيد من علومهم وكفاياتهم » . ولم يقبل ابن سينا ، وهرب إلى جرجان عند الأمير قابوس . وقبل البيرونى وذهب إلى مجلس الغزنوى .

ج – بنو بويه :

كانت دولة بنى بويه فى مدن فارس زاهرة ، بدأت بإقرار الخليفة الراضى

(١) اسم لناحية كبيرة عظيمة قصبتها الجرجانية . وأصلها فيما يقال : خوارزم فخففت وقيل خوارزم استثقالا لتكرير الراء وقد جاء بها بعض العرب على الأصل فقال الأسدى :

وخافت من جبال السند نفسى ... وخافت من جبال خوارززم

(٢) النظامى العروضى السمرقندى : جهار مقالة ص ٨١ – لجنة التأليف ١٩٤٩ .

عماد الدولة بن بويه على أصبهان وشيراز ، وفى سنة ٣٣٤هـ أصبح نفوذ بنى بويه ممتدًّا من بغداد إلى الرىّ وهمدان وأصبهان ، وظلت مدن فارس موزّعة تحت سلطان بنى بويه ، على ما كان يقوم بينهم من حروب حتى القرن الخامس .

وكان الخليفة المستكفى هو الذى خلع عليهم هذه الألقاب التى اشتهروا بها فلقب عليًّا بن بويه « عماد الدولة » ، وأخاه الحسن « ركن الدولة » ، وأخاه أحمد « معز الدولة » . ولما توفى ركن الدولة سنة ٣٦٦ هـ جعل عهده لابنه عضد الدولة ، على أن يحكم ابنه فخر الدولة همدان والجبل ، وابنه الثالث مؤيّد الدولة أصبهان وما جاورها . فلما مات عضد الدولة سنة ٣٧٢ هـ ، ثم لحق به أخوه مؤيد الدولة ، اختار القواد فخر الدولة أميراً على جميع هذه المدن ، وهو الذى اتخذ الصاحب بن عباد وزيراً له .

غير أن فخر الدولة لم يلبث أن توفى سنة ٣٨٧ هـ ، فقام بالأمر بعده ابنه مجد الدولة ، وكان حدثاً لما يبلغ الرابعة من العمر ، وتولى أخوه شمس الدولة همدان . وكان من الطبيعى أن تتصرف أمّهما باسمهما ، فاستعانت فى ذلك ببعض الأمراء ، واستبدت بالأمر حتى جعلت ابنيها كالمحجور عليهما . ونشأت بين الأم ومجد الدولة من جهة وبين شمس الدولة من جهة أخرى فتن وأطماع وحروب ، واستطاع أحد القواد وهو علاء الدولة بن كاكويه أن يستولى على همدان وأصبهان سنة ٤١٤ هـ ، وأن يقضى على تاج الدولة ابن شمس الدولة .

وقد تقلب ابن سينا بين مجد الدولة تارة وبين شمس الدولة تارة أخرى ، وتولى الوزارة لشمس الدولة مرتين ، كما استوزره الأمير علاء الدولة بن كاكويه. وأكبر الظن أن الشيخ الرئيس حين طلبه السلطان محمود الغزنوى آثر أن يغامر فى بلاد فارس ، ليظفر عند حكامها الأحداث بالمنزلة ، وقد ظفر بها بالفعل ، فلو كان قد توجه إلى غزنة ما بلغ الوزارة .

هذه هى الصورة للبيئة السياسية والعلمية التى نشأ فيها ابن سينا ، والدول التى عاصرها وشهد مصرع بعضها وازدهار بعضها الآخر ، ثمرة الفتن والأطماع من جانب الولاة والقواد .

٢ ــ البيئة الدينية

لم تكن الأحوال الدينية أقل اضطراباً من الأحوال السياسية . فقد اشتدّ النزاع بين الشيعة والسنّة ، وهو نزاع يرجع إلى القرن الأول من الهجرة ، وانتهى بانتصار أهل السنّة واستيلائهم على الخلافة . ولكن ثورات العلويين المسلحة لم تخمد ، وظلت تتتابع جيلا بعد جيل . ومنذ القرن الثالث بدأت دعوة الشيعة تتستر ، فاكتسبت قوة استطاعت بها أن تنتشر فى أماكن كثيرة شرقاً وغرباً ، فقامت الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب أولا ثم انتقلت إلى مصر .

ولم يخل أهل السنّة من انقسامات ، وظل الحنابلة رافعين لواء التمسك بالحديث واتباع السلف ، ومحاربة التجديد والبدع ؛ وتطور المعتزلة فى القرن الرابع على يد الأشعرى الذى وفق بين تطرفهم فى التفسير العقلى للعقائد وبين أهل السنّة ، حتى أصبح مذهب الأشاعرة هو السائد بين معظم المسلمين . وكان خلق القرآن المسألة التى دار عليها النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ، فالمعتزلة يقولون إن القرآن مخلوق ، وأهل السنّة يقولون إنه قديم أزلى[1] ، أو بعبارة ابن حنبل : « القرآن كلام الله لا أقول مخلوقاً أو غير مخلوق » . وجاء الأشاعرة فذهبوا إلى أن القرآن قديم بمعانيه حادث بألفاظه . وعلى هذا النحو من التوفيق أولوا صفات الله وعدله . ولكن مذهب المعتزلة ظل مع ذلك منتشراً فى فارس ، وبخاصة بين الشيعة ، فى أثناء القرنين الرابع والخامس . وشغل البحث فى التوحيد أذهان الناس ، كما شغلوا بمسألة القضاء والقدر والخير والشر ، واختص المتكلمون بالبحث فى هذه المسائل ، ونازعهم الفلاسفة الرأى فيها ، وكان لهم مذهب يخالف علماء الكلام .

ومن الطبيعى أن يكون لابن سينا ، وهو أبرز حكماء الإسلام ، رأى

---

(١) الأزلى : القديم . الدائم الوجود لا بدء له .

مستقل فى إثبات وجود الله ووحدانيته وصلته بالعالم، يتفق مع مذاهب الفلاسفة، ويختلف عن عقائد المتكلمين.

وكانت المذاهب الدينية تنتشر بحسب تأييد الأمراء لها، فالمذهب السنّىّ كان سائداً فى الدولة الغزنوية لمعاضدة السلطان محمود له، وكان السامانيون مؤيّدين لمذهب أهل السنة، على حين كانت دولة بنى بويه مناصرة للشيعة. ومن الغريب أن البويهيين كانوا يحكمون باسم الخليفة العباسى فى بغداد، وامتدّ سلطانهم فى بعض الأوقات إلى العراق، ومع ذلك كان الخليفة سنّيًّا، وهم من الشيعة. وهذا يفسر تعايش السنّة والشيعة من قديم فى العراق وفارس حتى اليوم.

ومنذ القرن الثالث انقسمت الشيعة إلى فرقتين كبيرتين، الإمامية الاثنى عشرية، والإسماعيلية، وكلاهما يقول بأصل واحد وهو أن الإمامة يجب أن تكون فى نسل على بن أبى طالب، وذلك عن طريق النص لا عن طريق الاختيار. أما الإسماعيلية فيقفون بالإمامة عند إسماعيل بن جعفر الصادق الذى توفى سنة ١٤٥ هـ، ثم بإمامة ابنه محمد المستور وهو الإمام السابع. وأما الاثنا عشرية فيفرعون الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه الأصغر موسى الكاظم حتى يبلغوا الإمام الحادى عشر وهو الحسن العسكرى، ثم فى ابنه محمد بن الحسن، وهو الذى اختفى حين كان فى الخامسة من عمره سنة ٢٦٥ هـ، وهو الإمام الثانى عشر المنتظر، الذى سيظهر فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً.

واختصت الإسماعيلية بالدعوة السرية خشية اضطهاد الحكومات لهم، واتخذوا مراكز بعيدة للدعوة، ونجحت دعوتهم فى المغرب فقامت الدولة الفاطمية. وكان رؤساء الدعوة يستترون فى إحدى العواصم الكبرى ويرسلون دعاتهم إلى مختلف البلاد، حتى كان القرن الرابع الهجرى فبدأوا فى إظهار الدعوة بعد أن استتب لهم الأمر فى مصر. وامتازت الدعوة الإسماعيلية فى فارس

باصطباغها بالتعاليم الفلسفية ، وتعد رسائل إخوان الصفا مثلا لامتزاج الدعوة الدينية بالأفكار الفلسفية . ولقد استطاع أحد دعاة الإسماعيلية أن يجذب إليه نصر بن أحمد السامانى أمير خراسان وما وراء النهر ويجعله يعتنق هذا المذهب إلى أن توفى سنة ٣٣١ هـ ، فقضى ابنه نوح بن نصر على المذهب الإسماعيلى فى بلاده . ومع ذلك لم تنج بخارى من تأثير دعاتهم ، فنحن نقرأ فى سيرة ابن سينا أن أباه « كان ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية » .

وصفوة القول إن بلاد فارس كانت مسرحاً لمذاهب شتى متباينة فيها السنة وفيها الشيعة ، ومن الشيعة إسماعيلية واثنا عشرية وهما أبرز فرقتين فيها .

٣ ـ البيئة الاجتماعية

كان المجتمع طبقياً ، أى منقسماً إلى طبقات ، هى الحكام أو الأمراء ، والجند أو المماليك ، والشعب من عمّال وصنّاع وزرّاع وتجّار وأصحاب حرف . وعلى الرغم من أن الإسلام لا يعرف هذ التقسيمات الطبقية ، لأنه دين مساواة ، وقد حاول جاهداً إلغاء هذه الفروق المصطنعة المفروضة على المجتمع ، إلا أن الدول لم تلبث بعد صدر الإسلام أن عادت سيرتها الأولى ، ونشأت الطبقات من ضرورات تاريخية وحضارية وسياسية . ولكن كان للإسلام فضل إلغاء القداسة عن هذه الطبقات ، إذ يمكن أن يصبح أى فرد من الشعب حاكماً أو أميراً إذا توافرت له القوة اللازمة . وكذلك قد يصبح الأمير فرداً من أفراد الشعب إذ انهزم فى حرب ، وهرب ، أو أسر ، وزال ملكه .

وفى القرن الرابع الهجرى انقسمت الدولة العباسية كما ذكرنا إلى دويلات فى فارس . وفى « المدن » التى تركزت فيها الحضارة من جميع نواحيها . وكان هذا هو الشأن فى معظم الدول الإسلامية ، فأصبحنا نسمع عن الموصل ، وعن حلب ، وغيرهما ، إلى جانب بغداد ودمشق وامتازت هذه المدن بألوان من الصناعات واشتهرت بطائفة من العلماء والأدباء الذين ظهروا فيها .

وكان معظم الجند من الترك ، ومن الزنج ، يشتريهم الأمراء لخدمتهم ، وكثيراً ما كانوا ينقلبون عليهم . وكان ابن سينا ناقماً على هؤلاء المماليك لما أصابه منهم ، وكان يعدهم عبيداً بالطبع لا يصلحون لتلقى الفضيلة أو تلقن العلم . وقد أشار إلى ذلك فى إلهيات « الشفاء » حيث يقول : « وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقى الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج ؛ وبالجملة الذين نشأوا فى غير الأقاليم الشريفة التى أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة ، صحيحة القرائح والعقول »[1].

والمماليك الذين يملكهم الإنسان ، وقد سموا كذلك من امتلاكه لهم ، كانوا من الذكور والإناث ، أما الذكور فيقومون بخدمة صاحبهم وبخاصة فى الدفاع عنه ؛ وأما الإناث فكن أشبه بالحريم ، ويستمتع بهن الأمير أو الغنى القادر على شرائهن ، إلى جانب حقه فى الزواج من الحرائر . وكانت المرأة فى القرن الرابع قد توارت خلف الحجاب ، وتسترت ، ولم تعد لها تلك المكانة التى تمتعت بها فى صدر الإسلام . ولم تكن المرأة تشتغل بالحرف والصناعات وتعمل لكسب المعاش ، لأن الرجل هو الذى يلزم نفقتها . ومع ذلك فقد أثر أن بعض النساء كن يشاركن فى الحكم إذا كان الأمير صغيراً ، وذلك مثل السيدة أم مجد الدولة . غير أن ذلك كان نادر الوقوع .

وكان العامة من صناع وتجار وزراع مقبلين على أعمالهم ، فازدهرت الصناعات فى ذلك العصر ، وكانت كلها يدوية . واشتهرت كل مدينة بصناعة خاصة يتوارثها الأبناء عن الآباء ، مثل صناعة النسيج والسجاد والآنية والنحاس والسلاح وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس فى معاشهم . وتبادلت المدن التجارة فى قوافل ، واتسعت هذه التجارة حتى امتدت من المشرق إلى المغرب . وازدهرت صناعة الكتب ونسخها وبيعها ، وكان المشتغلون بها يسمون بالوراقين ؛

(١) « الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا » . تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى – المعهد الفرنسى ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤ .

واتسعت التجارة فيها حتى كانت الكتب لا تكاد تصدر المشرق حتى تباع بعد زمن قليل فى المغرب . وكانت صناعة الطب متقدمة ، وانتشرت البيمارستانات ، كما انتشرت الحمامات . وتولت البيمارستانات علاج الناس مجاناً ، على حين تكسب الأطباء من العلاج الخاص . وقد بدأ ابن سينا يتكسب من العلاج ، وكلما وقع فى أزمة لجأ إلى هذه الصناعة ، وذلك كالذى يرويه البيهقى من أن علاء الدولة غضب على الشيخ ، فهرب إلى الرى متخفياً « وليس معه شيء ينفقه على نفسه . فدخل السوق لتحصيل القوت.. حتى اطلع على شاب ظريف اتخذ مقاماً على باب داره ، وقد اجتمع عليه خلق كثير . فأرته امرأة تفسرة[١] ، فقال لها : هذه تفسرة يهودى ، فاعترفت وقالت : هى كما تقول . ثم قال : وقد تناول رائباً ؛ فقالت : نعم . ثم قال : داركم فى المدينة فى موضع منخفض من الأرض ؛ فقالت : هى كذلك »[٢] .

غير أنه مع انتشار الصناعات ، ورواج التجارة ، وازدهار أحوال المعيشة ، لم يخل المجتمع من آفات ، عددها الشيخ فى كتاب « الشفاء » ، وطالب الدولة بالعمل على التخلص منها . وهذه الآفات هى : البطالة ، واللصوصية ، ولعب القمار ، والمراباة ، والقيادة ، والزنا . وقد ذاق الشيخ مرارة السرقة والنهب حين سطا عليه العسكر ونهبوا ماله ، وأغاروا مرة أخرى على داره وأخذوه وحبسوه وطلبوا من الأمير شمس الدولة أن يقتله ، ولكن الأمير رفض .

ومن الطبيعى أن تضطرب الأحوال الاجتماعية ، وأن يختل حبل الأمن ، نظراً لكثرة الحروب بين أمراء المدن ، وتخريب هذه المدن حين يغير عليها الجند بين حين وآخر . ومن هنا تنشأ البطالة بين الناس . والتعطل سبيل إلى الفساد . وقد رأى ابن سينا أن يحل هذه المشكلة بإحدى طريقتين : الأولى أن

---

(١) التفسرة : بول يستدل به على حال المريض .

(٢) « تاريخ حكماء الإسلام » لظهير الدين البيهقى — تحقيق محمد كرد على — دمشق ١٩٤٦ — ص ٧١ .

يجد الحاكم عملا لكل متعطل ، والأخرى أن ينفيهم من الأرض[١] .

هذا وقد ازدهر المجتمع بانتشار التعليم ، وإنشاء المدارس ، وبناء المساجد ، والعناية بالفنون . فانتشرت الكتاتيب التى يتعلم فيها الصبيان مبادئ القراءة والكتابة والحساب والقرآن . أما أبناء الخاصة فكانوا يتلقون تعليمهم الابتدائى على أيدى المعلمين الخاصين ، كما ذكر ابن سينا فى سيرته . وتحلى الناس بالعلم لتزكية النفس لا للكسب ، مثل « محمود المساح » الذى كان بقالا يبيع البقل ويعرف حساب الهندسة والجبر والمقابلة ، وتلقّى عليه ابن سينا هذه العلوم . وقد حفلت دور الأمراء بخزائن الكتب ونوادرها ، كما كانت المساجد تعد أماكن للعبادة ودوراً لتدريس العلوم الشرعية والفقهية ، وألحقت بها خزائن عمرت بالمجلدات الثمينة . وتقدم فن العمارة وبخاصة بناء المساجد ، وقصور الأمراء ، وازدهرت صناعة البناء ، واشتغل بها كثير من الصناع الذين افتنّوا فى زخرفة المنابر ، ونقش الحوائط ، وتطعيم الأبواب بالنحاس والصدف ، وتحلية المآذن بالقناديل التى تشعل ليلا .

وتقدمت الفنون الجميلة الأخرى كالموسيقى والغناء ، وعدها الخاصة من الفنون الرفيعة فارتفع شأنها ، وألف فى أصولها الفارابى ثم ابن سينا ، وكانت مجالس السماع والشراب حافلة برجال الحكم والعلم . والفن ترفيه ، وتسلية ، وتسرية للنفوس ، ومتعة للأرواح ، فلا غرابة أن يشيع فى المجتمع الموسيقى والغناء ، كما يشيع فيه الجد فى العمل والإقبال على الصناعات .

---

(١) « الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا » — المرجع السابق ص ١٧ .

الفصل الثانى

ابن سينا فى عصره

١ ـ ابن سينا وجلال شأنه

أعلام الفلسفة فى المشرق[١] العربى ثلاثة : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا . وأعلام الفلسفة فى المغرب ثلاثة : ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد . وأنبغ الثلاثة فى المشرق ابن سينا ، وفى المغرب ابن رشد . وأشهر هؤلاء جميعاً ، وأعلاهم منزلة ، وأعظمهم أثراً ، وأشيعهم ذكراً : ابن سينا . وعلى هذا اتفقت كلمة القدماء فى الشرق والغرب على حدّ سواء . فقد امتدّ أثره إلى الغرب بعد ترجمة آثاره فى الفلسفة وفى الطب إلى اللغة اللاتينية ، وظل كتاب القانون مرجعاً لطلبة الطب فى جامعات أوربا حتى القرن السابع عشر . وأخذ القديس توما الأكوينى بالفلسفة السينوية[٢] ، فكانت بذلك الفلسفة الغربية التى تمتد جذورها إلى توما الأكوينى ثمرةَ تعاليم ابن سينا . فانظر كيف استمدّ الغرب ثقافته من الشرق !

ولكن الغرب ظل يدفع عجلة التقدم إلى الأمام ، حتى بلغ من الرقى ما نشهد آثاره الآن . أمّا الشرق فبعد أن بلغ الذروة استكان إلى الجمود فشرع يتأخر ، فطعن الفلسفة ، وهى تاج الفكر ، وعنوان التقدم العقلى فى الأمة ،

(١) المقصود بالمشرق مصر والشام والعراق وبلاد العرب وفارس والهند ، وبالمغرب شمال إفريقية والأندلس . وهذه الأمصار يجمعها الشرق فى مقابل الغرب أى أوربا . فهذا فصل ما بين المشرق والمغرب ، والشرق والغرب .

(٢) السينوية نسبة إلى ابن سينا .

طعنة نجلاء ، متهماً إياها بالزندقة ، والمشتغلين بها بالكفر . والفلسفة من هذه التهمة الشنيعة براء . وصدّق الناس هذا الاتهام فانصرفوا عن الفلاسفة ، وامتنعوا من الاطلاع على كتبهم ، حتى عفّى عليها الزمن واندثرت تحت غبار النسيان .

ثم كانت نهضة الشرق الحديثة ، فنفض عن نفسه غبار الجمود ، وحرر فكره من القيود ، فعكف على الفلسفة يدرسها ، واتجه نحو إحياء التراث القديم لمعرفة أمجاد الأجداد الثقافية ، ونقل الفكر الغربى الحديث لمسايرة الاتجاهات المعاصرة . وانتهزت جامعة الدول العربية فرصة مرور ألف عام على مولد الشيخ الرئيس فعقدت مؤتمر ابن سينا فى بغداد عام ١٩٥٢ [١] ، وتبعتها إيران بعد عامين فعقدت مؤتمراً آخر فى طهران . وأسفرت بحوث[٢] المؤتمرين عن أضواء جديدة تجلو فكر ابن سينا ، كما جمعت[٣] مخطوطات كتبه وأحصيت ، وشرع فى نشر أعظم كتبه فى الفلسفة وهو « الشفاء » بعد أن ظل حبيس المخطوطات أزمنة طويلة . وبذلك أصبح من الممكن أن يكتب الباحث وهو مطمئن عن فلسفة ابن سينا كتابةً جديدة بعد اجتماع المادة اللازمة تحت يديه ، ونعنى بهذه المادة المؤلفات التى خلفها لنا .

وستجد فى هذا الكتاب على صغر حجمه تصويراً جديداً لمذهب الشيخ يختلف عما درج الباحثون على القول به ، قبل نشاط المؤتمرات فى الذكرى الألفية .

---

(١) ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ هـ ، فكان ينبغى أن تكون الذكرى الألفية سنة ١٣٧٠ هـ ، أى ١٩٥٠ ميلادية ، ولكن المؤتمر تأخر عقده حتى يتم الاستعداد له .

(٢) انظر الكتاب الذهبى لابن سينا ، مطبعة مصر ١٩٥٢ ، وفيه البحوث التى ألقيت فى بغداد .

(٣) انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى ، دار المعارف — ١٩٥٢ — وفيه إحصاء كامل بالمخطوط والمطبوع من كتب ورسائل ابن سينا .

٢ ـ اسمه ولقبه

هو : حجة الحق ، شرف الملك ، الشيخ الرئيس ، الحكيم الوزير ، الدستور ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا .

وقد اشتهر في كتب الفلاسفة المتأخرين من هذه الألقاب والكنى والأسماء بما يأتي : أبو علي ، الشيخ الرئيس ، ابن سينا . ففي بعض الأحيان يقول الكاتب : « قال الشيخ » وهو يعني ابن سينا . أمّا الرئيس[1] فلقب اكتسبه في أكبر الظن من اشتغاله بالسياسة وتوليه الوزارة ، ولو أن الغربيين حين نقلوا اسمه ترجموا الرئيس بمعنى « أمير الفلاسفة » Prince of the Philosophers وهذا وهم من النقلة ، فالشيخ لقب علمي ، والرئيس لقب سياسي ، والشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة . فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف ، كما أراد أفلاطون في جمهوريته .

وإذا كنا قد استطعنا حلّ طلاسم ألقابه ، ومعرفة السر في أسماء آبائه وأجداده وأنهم كانوا من الشيعة ، فإنّ تفسير هذه الكنية « ابن سينا » أمرٌ لايزال مستغلقاً على البحث . فقد قيل « سينا » لقباً ، وقيل « ابن سينا » اسماً . والأشهر أن سينا لقب . واختلفوا في سينا أهي من أصل عربي بمعنى السناء ، أم من أصل مصري قديم بمعنى الحكيم الكامل ، أم من أصل تركي مثل « سيما » أم من أصل عبراني ، أو سرياني « شينا » ثم انقلبت الشين سيناً . وفي كتاب للخوارزمي اسمه « مفيد العلوم ومبيد الهموم » ، « أن أبا علي بن الحسن كان بقرية ببخارى يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا » . ولم يخرج البحّاث بنتيجة حاسمة[2] .

---

(١) انظر ذبيح الله صفا في كتابه عن مهرجان ابن سينا

Zabiholla Safa, Le Livre du Millénaire d'Avricenne, Teheran, 1953, p.1.

(٢) انظر كتاب مهرجان ابن سينا بالفارسية – طهران – ١٩٥٥ – مقال صديقنا محمد محيط الطباطبائي بعنوان « جستجور در لفظ سينا » ص ٢٩١ – ٢٩٩ .

وقد تعصب أهل كل دولة لدولته ، وأراد أن ينسب ابن سينا لنفسه ، فهو إيرانى ، أو تركى ، أو عربى. والحق أنه عربىّ ثقافةً ، إيرانىّ أصلا ، وهو فوق ذلك كله إنسانىّ عالمىّ أسهم فى بناء الحضارة الإنسانية ، وتقدم بها خطوات إلى الأمام ، وعاش العالم فى الشرق والغرب على علمه وطبه وفلسفته قروناً طويلة من الزمان .

٣ ــ أسرته

وابن سينا من مفكرى العرب القلائل الذين دوّنوا سيرة حياتهم ، وهى سيرة مشهورة أملاها على تلميذه الجوزجانى ، وتبدأ بقوله : « كاون والدى رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى فى أيام نوح بن منصور »[١] . فولاّه الأمير نوح السامانى إدارة قرية من ضواحى بخارى تسمى خَرْمَيْثَن ، وهذا دليل على أن عبد الله والد ابن سينا كان على شىء من راحة العيش . ثم تزوّج عبد الله امرأة اسمها « ستارة » من بلدة قريبة من خَرْمَيْثن ، فرزقا « الحسين » عام ٣٧٠ هجرية ، فأصبح فى الأسرة غلاما ن : على وهو الأكبر ، والحسين وهو الثانى . وبعد خمس سنين رزقت الأسرة غلاماً ثالثاً هو محمود .

ثم انتقلت الأسرة إلى بخارى فاستقرت بها . وأحضر لابن سينا معلم القرآن والأدب ، فلم يكد يكمل العشر من العمر حتى حفظ جميع القرآن وكثيراً من الأدب ، وحتى كان يُقضى منه العجب . وقد صحبت هذه الذاكرة القوية العجيبة ابن سينا طول حياته ، فهو يروى أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب ، دون أن يفهمه ، فلما اشترى كتاب الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة ، انفتح عليه « فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ، لأنه قد صار لى محفوظاً على ظهر القلب » .

---

(١) نقلا عن « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » للكاشى ، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى – المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة – ١٩٥٢ – وهذه السيرة أوردها القفطى وابن أبى أصيبعة وغيرهما مع تغيير طفيف .

٤ ـ تشيعه

ويعترف ابن سينا فى سيرته أن والده كان من الشيعة الإسماعيلية ، وأنه قد أجاب داعى المصريين ، وكان والده ، وأخوه الأكبر ، وداعى الشيعة ، يتذاكرون أمر النفس والعقل على الوجه الذى يعرفونه . وكان يسمعهم ويدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسه . كما سمع منهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند .

وقد اختلف الباحثون فى أمر ابن سينا أمن أهل الشيعة كان أم من أهل السنة ؟ فالذين ينسبونه إلى الشيعة يعتمدون على نشأته فى أسرة شيعية ، وأن الطفل يكتسب عقيدته من أهله . وليس أدلّ على تمسك أسرته بهذا المذهب من اتخاذها أسماء الحسن والحسين وعلى فى الآباء والأجداد . وقد التحق ابن سينا فيما بعد بخدمة بنى بويه وهم من الشيعة . وحين كتب فى الإمامة وأبدى رأيه فى الحاكم العادل للمدينة اصطنع مذهب الشيعة من وجوب النص على الإمام ، وعصمته من الخطأ . هذا إلى أن تأويله بعض سور القرآن بالرمز ، واتخاذه الرمز أداة فى بعض رسائله مثل رسالة الطير للتعبير عن أفكاره الفلسفية مما يدل على نزعته الشيعية .

أما الذين ينفون عنه التشيع فإنهم يقولون : إنه صرّح فى سيرة حياته بعدم قبوله مذهب الإسماعيلية فى النفس والعقل ، وإن من أساتذته الذين تعلم عليهم الفقه إسماعيل الزاهد ، وهو من أهل السنة . ونحن نرى أن ابن سينا ، ولو أنه كان أشدّ إلى الشيعة ميلا ، إلا أنه كان لاستقلاله بالرأى ونزعته الفلسفية أعلى من الشيعة والسنة على حد سواء .

٥ ــ طلب العلم

ولما أتم ابن سينا حفظ القرآن والأدب العربى ، أرسله أبوه إلى بقال يسمى « محمود المساح » ، فتعلم منه حساب الهند ومبادئ الهندسة ، كما تعلم الفقه على يد إسماعيل الزاهد . وفى ذلك الوقت وفد إلى بخارى أبو عبد الله الناتلى ، وكان فيلسوفاً وتلميذاً لأبى الفرج بن الطيب من علماء القرن الرابع ، فأنزله والده فى داره ، حتى يتعلم منه ابن سينا الفلسفة . وبدأ يقرأ عليه كتاب « إيساغوجى » لفرفريوس[1] الصورى ، وبرز التلميذ على أستاذه ، حتى كان يتصور مسائل المنطق أفضل منه . وعندئذ أخذ ابن سينا يقرأ الكتب ويطالع الشروح بنفسه ، حتى أحكم علم المنطق ، والهندسة ، والطب . ومن فرط ذكائه أنه برز فى الطب وهو فى السادسة عشرة دون معلم ، وأخذ يتعهد المرضى ونجح فى ذلك نجاحاً باهراً واشتهر أمره . ويبدو أنه كان منقطعاً انقطاعاً تامًّا للقراءة والدرس ، وكان يقرأ بالليل على ضوء سراج ، فكان إذا غلبه النوم ، أو شعر بالضعف ، شرب قدحاً من الشراب حتى تعود إليه قوته . ومن غريب ما يصف به نفسه قوله : « ومهما أخذنى أدنى نوم ، كنت أرى تلك المسائل بأعيانها فى نومى ، واتضح لى كثير من المسائل فى النوم . ولم أزل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم . وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته لم أزدد إلى اليوم فيه شيئاً » . ويقول بعد قليل : « فلما بلغت ثمانية عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها ، فكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى شىء بعده » .

---

(١) انظر حياة فرفريوس الصورى وأثره فى العرب فى كتاب « إيساغوجى وحياة فرفريوس الصورى » لأحمد فؤاد الأهوانى — مطبعة عيسى الحلبى ١٩٥٢ — وإيساغوجى لفظة يونانية معناها المقدمة أو المدخل . واشتهر هذا الاصطلاح عند العرب عنواناً على المدخل إلى المنطق .

والذين يأخذون العبارة الأخيرة حجة على ابن سينا ، يذهبون إلى أن فلسفته اكتملت فى الثامنة عشرة ، ولم يبتكر بعد ذلك شيئاً . غير أن هذه السيرة قد أملاها على تلميذه الجوزجانى عند اتصاله به ، أى وهو فى الثانية والثلاثين من عمره ، ثم أكمل الجوزجانى الحديث عن أستاذه . فالرأى السابق يعبر عما انتهت إليه فلسفته فى منتصف عمره . ثم عاش ابن سينا بعد ذلك ربع قرن ، نضج فيه ، وتطور ، واكتسب كثيراً من التجارب ، وألف كثيراً من الكتب الجليلة الشأن ، وفيها يتضح لمن يتتبعها أنه عدل فى أواخر حياته عن آرائه التى دوّنها فى صدر شبابه . وهو لا ينفك يقول فى مختلف أجزاء « الشفاء » إنه يعرض فلسفة المشائين ، ومن شاء أن يظفر بالفلسفة الحقة ، فعليه بقراءة كتاب « اللواحق » وهو كتاب أكبر الظن أنه وعد بكتابته ولم ينجز وعده .

الفصل الثالث

جوانب ابن سينا

١ ـ مؤلفاته

ويبدو أن أول كتاب ألفه الشيخ هو « مبحث فى القوى النفسانية » كتبه للأمير نوح بن منصور . ويسمى الكتاب أيضاً « هدية الرئيس للأمير » . وكان سبب اتصال ابن سينا بسلطان بخارى فى ذلك الوقت القيام بعلاجه بعد أن عجز غيره من الأطباء عن شفائه . وسمح له الأمير بالاطلاع على مكتبة السامانيين ، وكانت حافلة بآلاف المجلدات فى مختلف العلوم ، فرأى فيها من الكتب النادرة ما لم يطلع عليه من قبل ولا من بعد . وهذه المكتبة هى التى قيل إنه حرقها بعد الاطلاع على ما فيها ، حتى لا يظفر أحد غيره بفوائدها . وعندما بلغ الحادية والعشرين من عمره ألّف كتاب « الحكمة العروضية » أتى فيه على جميع العلوم ما عدا العلم الرياضى . ثم تتابعت تآليفه التى زادت على المائة كما أحصاها رواة سيرته ، أو على المائتين كما يُرى من الاطلاع على كتبه المخطوطة والمطبوعة[١] . وآخر كتبه التى تمثل نهاية ما وصلت إليه فلسفته هو كتاب « الإشارات » . أما آخر رسائله فهى رسالة فى النفس بعنوان « رسالة فى الكلام على النفس الناطقة » يقول فى آخرها : « وقد اتفق لى رسالة مختصرة

---

(١) انظر كتاب « مؤلفات ابن سينا » للأب قنواتى — دار المعارف — ١٩٥٥ وفيه إحصاء كامل بمخطوطاته والمكتبات الموجودة فيها ، وكذلك المطبوع من كتبه ورسائله والمراجع الأجنبية التى كتبت عنه. وقد صدرت بعد ١٩٥٠ عدة كتب عن ابن سينا وطبعت له عدة كتب أيضاً وبخاصة بمناسبة مؤتمر الشيخ فى طهران سنة ١٩٥٤ .

فى بيان معرفة النفس وما يتعلق بها فى بداية أمرى منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية ، فمن أراد معرفتها فليطالعها ..» [١] والإشارة هنا إلى تلك الرسالة التى ألفها للأمير نوح بن منصور .

وكتبه الفلسفية الرئيسية ثلاثة : الشفاء[٢] والنجاة [٣] والإشارات[٤] . والشفاء مقسم أربعة أقسام : المنطق، والطبيعة ، والرياضة ، وما بعد الطبيعة أو

---

(١) انظر مجلة الكتاب أبريل ١٩٥٢ – العدد الخاص عن ابن سينا – مقالة علم النفس لأحمد فؤاد الأهوانى – وفى آخرها هذه الرسالة التى نشرت لأول مرة .

(٢) تحتوى طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ على الفن الأول من الطبيعيات ، وعلى الفن الثالث عشر فى الإلهيات . وهى طبعة سقيمة . وقد بدأت لجنة ابن سينا فى مصر بطبع الشفاء طبعة علمية صدر منها حتى الآن :

١ – المنطق – المدخل – تحقيق لجنة ابن سينا (مدكور – قنواتى – الخضيرى – الأهوانى) – المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٢ .

٢ – المنطق – الخطابة – تحقيق سليم سالم مراجعة مدكور – المطبعة الأميرية القاهرة – ١٩٥٢

٣ – المنطق – البرهان – تحقيق أبو العلا عفيفى مراجعة مدكور – المطبعة الأميرية القاهرة – ١٩٥٦ .

٤ – المنطق – المقولات – تحقيق لجنة ابن سينا المطبعة الأميرية القاهرة – ١٩٥٨ [وشيك الظهور] .

٥ – المنطق – السفسطة – تحقيق الأهوانى مراجعة مدكور – المطبعة الأميرية القاهرة – ١٩٥٨ .

٦ – الرياضيات – جوامع علم الموسيقى – تحقيق زكريا يوسف – مراجعة الأهوانى والحفنى – المطبعة الأميرية القاهرة – ١٩٥٦ .

٧ – الإلهيات – جزءان ، تحقيق محمد يوسف موسى – الأب قنواتى – سعيد زايد ١٩٥٨ [وشيك الظهور] .

(٣) وهو مختصر « الشفاء » – يحتوى على المنطق والطبيعيات ، والإلهيات . وتشمل بعض المخطوطات وطبعة روما الرياضيات ، وهى من اختصار تلميذ ابن سينا الجوزجانى طبع روما سنة ١٥٩٣ بعد كتاب القانون وطبع بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٣٣١ هجرية – وهى التى أشرنا إليها فى هذا الكتاب – والطبعة الثانية سنة ١٣٥٧ هـ – ١٩٣٨ م – طبق الأصل . [ثلاثة أجزاء : المنطق والطبيعيات والإلهيات] .

(٤) طبع فى ليدن سنة ١٨٩٢ – نشرها فورجيه وطبع بالقاهرة سنة ١٩٤٧ و ١٩٤٨ و ١٩٤٩ – فى ثلاثة أجزاء – مطبعة عيسى الحلبى – تحقيق سليمان دنيا [هذه الطبعة هى التى رجعنا إليها وقد صدرت أخيراً طبعة جديدة عن دار المعارف بمصر] هذا وقد صدرت ترجمة فرنسية لهذا الكتاب مع شروح أغلبها عن الطوسى والرازى بعنوان :

Ibn Sina : Livre des Divectiveset Remarques. - Traduction par A.M. Goichon- Paris 1941.

العلم الإلهى . والنجاة مختصر الشفاء ، ويحتوى على الأقسام الأربعة ، غير أن النسخة المطبوعة فى مصر تخلو من الرياضة . وليس فى كتاب الإشارات إلا المنطق والطبيعة والإلهيات . وكتابه الرئيسى فى الطب هو « القانون » الذى ترجم إلى اللغة اللاتينية وكانت جامعات أوربا تعتمد عليه حتى القرن السابع عشر . وله غير ذلك رسائل [١] صغيرة متعددة مثل رسالة الطير ، وحى بن يقظان[٢] ، والعشق ، ورسائل فى النفس ؛ وله شعر فى الحكمة ، وقصائد تعليمية تلخص المنطق والطب وغير ذلك .

وقد يعجب المرء من وفرة تآليفه وغزارة علمه على الرغم من عدم استقراره وتفرغه للعلم ، فهو إمَّا على سفر فى طريق ، أو محبوس فى سجن ، أو متوارٍ

---

(١) اطلب من رسائله المطبوعة ما يلى :

١ — « منطق المشرقيين » — القاهرة ١٩١٠ — ويشمل أيضاً عدة قصائد من شعره ، وبخاصة قصيدته فى النفس — وكذلك القصيدة المزدوجة فى المنطق .

٢ — « جامع البدائع » — القاهرة ١٩١٧ — ويشمل هذه الرسائل : الصلاة — تفسير الصمدية — بيان الهوية الإلهية والأحدية — تفسير المعوذة الأولى — تفسير المعوذة الثانية — الزيارة والدعاء — الشفاء من خوف الموت — القضاء والقدر — العشق — حى بن يقظان — الطير — أجوبة عن مسائل البيرونى — أجوبة عن سؤال السهلى .

٣ — « تسع رسائل » — الهند ١٢٧٨ هـ — وإستانبول ١٢٩٨ هـ — والقاهرة ١٣٢٦ هـ وتشتمل على : عيون الحكمة — الأجرام العلوية — قوى النفس — الحدود — أقسام العلوم العقلية — النبوة — النيروزية — العهد — الأخلاق .

٤ — « سبع رسائل » — الهند حيدر أباد ١٣٥٣ هـ وهى : الفعل والانفعال — العرشية — السعادة والحجج العشرة — الموسيقى — الحث على الذكر — سر القدر — أسباب الرعد .

٥ — « أحوال النفس » القاهرة ١٩٥٢ — تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى — ويشمل : أحوال النفس — مبحث عن القوى النفسانية أو هدية الرئيس للأمير — رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها — رسالة فى الكلام على النفس الناطقة .

٦ — « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » القاهرة ١٩٤٩ — تحقيق سليمان دنيا .

٧ — « أرسطو عند العرب » تحقيق عبد الرحمن بدوى ويشمل : شرح حرف اللام — شرح كتاب الأثولوجيا من الإنصاف — التعليقات على كتاب النفس — المباحثات — رسالة خاصة بابن سينا .

(٢) تجد هذه الرسالة ورسالتى ابن طفيل والسهروردى فى الموضوع نفسه فى كتاب أصدرته دار المعارف بعنوان « حى بن يقظان » .

فى داره ، أو وزير يصرف الشئون . وقد أعانته ذاكرته العجيبة على امتلاك ناصية جميع العلوم دون رجوع إلى مصادر . قال الجوزجانى إنه طلب من الشيخ إتمام كتاب « الشفاء » ، فطلب الكاغد والمحبر ، فكتب أولا رءوس المسائل كلها « بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وظهر قلبه ... وكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب فى كل يوم خمسين ورقه ، وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ... »

٢ — ابن سينا الطبيب

اشتغل ابن سينا بالطب ونبغ فيه منذ شبابه ، ويحدّثنا هو أنه تعلم الطب بنفسه على نفسه ، إذ لا جَرَمَ[١] أنه ليس من العلوم الصعبة . وقد اختلف الباحثون أى الجانبين من جوانبه أعظم ، الطب أم الفلسفة ، أو نعدّه طبيباً أولا[٢] ثم فيلسوفاً ، أو هو فيلسوف كان الطب بالنسبة إليه فرعاً من فروع المعرفة التى اشتهر بها وطار من أجلها صيته . ومهما يكن من شىء فقد كانت سنّةُ الفلاسفة الإسلاميين عندما كانت الفلسفة فى أوج أزدهارها الجمع بين سائر العلوم بحيث تكون الفلسفة هى النظرة الشاملة إلى جميع المعارف ، والمؤلفة بينها لخدمة الإنسان . ونحن نجد أن الكندى فيلسوف العرب ألّف فى العلوم كافة ، كالفلك والهندسة والموسيقى والعلوم الطبيعية والإلهية كما كان طبيباً . وكذلك الحال عند الفارابى صاحب كتاب « إحصاء العلوم » . كذلك جمع ابن رشد فيما بعد بين الفلسفة والطب الذى ألّف فيه كتاب « الكليات » . فلما اقتصر الفلاسفة فى العصور التى تلت ذلك على اتباع كتب الأوائل فى

---

(١) الجرم : الخطأ والذنب . ويقال : لا جرم أى لا بد أو لامحالة أو حقاً .

(٢) يقول الدكتور محمد وهبى : « فقد تكون شخصية ابن سينا كطبيب أولى بالاعتبار من شخصيته كفيلسوف » انظر العدد الخاص من مجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢ ، ص ٤٩٧ .

الفلسفة ، وابتعدوا عن العلوم الرياضية وعلم الطب بوجه خاص ، لم ينبغ فى المسلمين فيلسوف يذكر .

وحيث كان ابن سينا وابن رشد ينهجان نهج أرسطو فقد جمعا بين الطب والحكمة . ونحن نعلم أن أرسطو كان من أتباع أسقليبيوس إله الطب فى بلاد اليونان ، وكان أبوه طبيباً فى بلاط ملك مقدونيا . فلاجرَمَ أن يأخذ ابن سينا بطريقة المشّائين ، وأن يبدأ بالطب الذى يختص بالنظر فى الأبدان وأمراضها وعلاجها ، كما تختص الفلسفة بالبحث فى النفوس وشفائها . ولذلك ألّف كتابيه الموسوعين « القانون » فى الطب ليكون قانوناً يجرى عليه الأطباء فى علاجاتهم ، و « الشفاء » فى الفلسفة ليكون سبيلا إلى هداية الأنفس والسير بها فى طريق السعادة .

و « القانون » موسوعة بمعنى الكلمة ، لأن الشيخ أودعه كل ما يتعلق بالطب ، ولم يترك باباً إلا طرقه وأفاض فيه . يتألف « القانون » من خمسة كتب ، الأول فى الأمور الكلية من علم الطب تكلم فيه عن المبادئ النظرية ، أى التشريح وعلم الوظائف الأعضاء أو كما يقول : « فى ماهية العضو وأقسامه والعظام والعضلات والأعصاب والشرايين والأوردة » ، وفى تصنيف الأمراض والأسباب والأعراض ، وفى قوانين المعالجات . وبسط فى الكتاب الثانى القوانين التى يجب أن تعرف من أمر الطب ، وقوى الأدوية المقررة الجزئية . أمّا الكتب الثلاثة الباقية فقد ذكر فيها « الجزء العملى الحافظ للصحة ، والعملى المعيد للصحة » ، بادئاً فى أمراض الرأس ومنتهياً بأمراض أطراف الأعضاء . ويختص الكتاب الخامس بالأدوية المركبة المعروفة بالأقرباذين .

وإلى جانب « القانون » كتب ابن سينا رسائل عدة فى الطب كان يرد بها على المستفسرين من علماء زمانه ، مثل رسالة فى الأدوية القلبية ، والنبض ، والقولنج وغير ذلك . وله كذلك أراجيز طبية ، منها الأرجوزة فى الطب التى

تبلغ ألف بيت ، اختصر فيها التعاليم الطبية ، وكان الغرض منها التعليم . وسنتحدث عنها فيما بعد .

وترجع شهرة القانون إلى ما يمتاز به من التنظيم ، وحسن السبك ، مع الإحاطة بكل ما يحتاج إليه الأطباء ، فكان بذلك أهمّ مرجع فى العصر الوسيط ، يدرس فى مدارس الشرق وجامعات أوربا على حد سواء . ترجم جيرار الكريمونى (توفى ١١٨٧) القانون فى طليطلة حيث تمت كثير من الترجمات إلى اللاتينية من العربية . ولم تكد الطبعة اللاتينية تظهر حتى لقى الكتاب شهرة عظيمة فنقل كذلك إلى اللهجات المحلية كالقطلونية والفرنسية ، وحلى الكتاب بالصور والرسوم التوضيحية ، تشهد بذلك المخطوطات التى بقيت ويرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر الميلادى[١] . ولم يترجم القانون وحده بل ترجمت رسالة « الأدوية القلبية[٢] » فى القرن الثالث عشر ، وكذلك الأرجوزة فى الطب . واتخذت جامعات أوربا « القانون » مرجعاً أساسياً لتعليم الطب ، لا فى أوربا وحدها بل فى إنجلترا وأسكتلاندا . وأول من اعترف بالقانون رسميا كمرجع فى تدريس الطب جامعة بولونا فى القرن الثالث عشر ، حيث أنشئت فى تلك الجامعة عام ١٢٦٠ كلية للعلوم ، ومنذ ذلك الحين بدأ القانون السينوى يغزو جامعات أوربا اللاتينية ومدارسها حتى أصبح يمثل نصف المقررات الطبية فى سائر الجامعات الأوربية فى أواخر القرن الخامس عشر[٣] ، وظل القانون متربعاً على عرش الجامعات حتى أوائل القرن السابع عشر ، أى عند مولد الطب القائم على المناهج العلمية الحديثة . وفى سنة ١٦٥٠ لم يكن « القانون » يدرس إلا فى جامعتى لوفان ومونبلييه . ولعلك أدركت من هذا التاريخ الذى

---

(١) انظر مقالة الآنسة « دالفرنى » فى الكتاب الذهبى لابن سينا .
Millénaire d'Avicenne, Congrés de Bagdad p. 60-61.

(٢) اسمها باللاتينية De Viribus Cordis

(٣) انظر بحث الدكتور مصطفى عمر عن ابن سينا وتعليم الطب فى أوربا ، فى الكتاب الذهبى ص ٣٥٩ .

قصصناه لماذا يعد بعض الباحثين ابن سينا طبيباً أشهر منه فيلسوفاً .

وقد ورث العرب طبّ اليونانيين عن مدرستين مختلفتين يمثل أبقراط الأولى ، ويمثل جالينوس الثانية . غير أن ابن سينا لم يحذ حذو أبقراط أو جالينوس شأن المقلد المتلقن ، بل جمع بينهما ، ومزج تعاليمهما ، وأخرج تعاليمهما فى ثوب سينوى جديد أضاف إليه مما حصله من التجارب الخاصة . ومن أجل ذلك يعد ما قام به ابن سينا فى الطب مرحلة كبيرة تقدمت به خطوات إلى الأمام . ومردّ ذلك إلى اعتماده على التجارب منذ شبابه ، فهو يقول فى سيرته : « وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة ، فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرءون علىّ علم الطب . وتعهدت المرضى ، فانفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف » . ولم ينقطع ابن سينا عن الاعتماد على التجارب فاهتدى إلى نظريات كثيرة أودعها كتاب « القانون » ، وضاع بعضها لأنه كان قد كتبها على جزازات ومات قبل إضافتها إلى الكتاب . قال الجوزجانى فى تتمة سيرته : « وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات ، عزم على تدوينها فى كتاب القانون ؛ وكان قد علقها على أجزاء ، فضاعت قبل تمام كتاب القانون . من ذلك أنه صدع يوماً ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ما يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ، ولفه فى خرقة وتغطية رأسه بها ، ففعل ذلك حتى قَوِىَ الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفى . ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزام أمرها ألا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكرى حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَنٍّ ، وشفيت المرأة » .

وقد وضع الشيخ قواعد التجريب فكان بذلك أول من أسس المنهج العلمى الحديث . وقد وصفنا هذا المنهج عند الكلام على المنطق . وفى هذا المنهج التجريبي تقوم أصالة ابن سينا الحقيقية ، وترجع إليه شهرته كطبيب ، بل كفيلسوف ، لأن فلسفته تأثرت بمنهجه العلمى إلى حدّ كبير .

وإلى جانب تنسيقه الأمراض إلى كليات عامة ، ثم إلى جزئيات تخص كل عضو وما يصيبه مع بيان كيفية تشخيص الأمراض وعلاجها ، وإلى جانب اتباعه المنهج التجريبي ، فقد ابتكر ابن سينا كثيراً من العلاجات لأمراض شتى .

ومع أن الجراحة لم تبلغ فى عصره الحد الذى تجرى معه العمليات الجراحية الكبرى ، إلا أنه امتاز بإجراء ما نسميه الآن الجراحة الصغرى[١] ، وبخاصة الجراحة المتصلة بالأورام الخبيثة ، أى السرطان . وفى ذلك يقول الدكتور كاظم سماعيل مدير جامعة إستانبول فى بحثه الذى ألقاه فى مؤتمر ابن سينا فى بغداد : « إن آراء ابن سينا عن السرطان مضبوطة كل الضبط ، ولا يسع أن ينكر أهميتها أحد بالنسبة للطب الحديث ، فقد لاحظ بدقة التحلل الذى يحدث فى الجسم من السرطان ، وذهب إلى أن ذلك فى النساء أكثر . وإذا كان السرطان باطنياً فإنه ينمو بطيئاً بطيئاً ، ولا فائدة من العلاج عند ذلك إذ نعمل على الإسراع بموت المريض . وفى السرطان الظاهرى ، إذا تدخل الطبيب منذ البداية حين يكون الورم صغيراً وتجرى عليه عملية جراحية تستأصله ، فقد يمكن إنقاذ المريض »[٢] .

وابن سينا هو أول طبيب ذهب إلى القول بظهور أورام فى المخ ، كما كان من أعمق الباحثين فى أمراض « قرحة المعدة » ، وأمراض المعدة بوجه خاص ، وبخاصة « القولنج » وهو الذى كان مصاباً به . ويذهب ابن سينا إلى أن أمراض المعدة ترجع إلى سببين مختلفين ، الأول نفسانى يؤدى إلى اضطرابات معوية ، والثانى عضوى ، ومنه قرحة المعدة . فكان بذلك من أول الذين فطنوا إلى التأثيرات النفسانية التى تؤدى إلى أمراض تشبه أن تكون عضوية .

ضربنا المثل ببعض الأمراض ، وببعض العلاجات التى دونها ابن سينا ،

---

(١) انظر فى « الكتاب الذهبى » لابن سينا ، بحث الأستاذ كاظم اسماعيل
Les Conceptions Chirurgicales d'Avicenne p. 17 - 22

والآن يمكن أن نسأل أنفسنا هذا السؤال وهو : ما قيمة طب ابن سينا فى الوقت الحاضر ؟ لقد اختلف جواب الباحثين ، وذهب بعض الذين تكلموا عن نواحٍ مختلفة فى طب ابن سينا إنْ فى مؤتمر بغداد أو طهران إلى أنّ الشيخ كان عظيماً وأن كثيراً مما اهتدى إليه لا يزال متبعاً حتى الآن مثل علاج مرض السكر .

ومن ذلك ما يذهب إليه الدكتور محمد وهبي من أن ابن سينا اكتشف الدورة الدموية فى الإنسان قبل وليم هارفى بستمائة سنة . ذلك أنه « أول من عرف أن الجنين يأخذ بواسطة المشيمة شريانين اثنين ، ويرد وريداً واحداً عن طريق حبل السرّة . وقد وصف بعد ذلك سير الدم فى الجنين عن طريق الكبد إلى القلب بكل دقة كأنه أحد أساتذة علم الأجنّة بإحدى الجامعات الأوربية فى يومنا هذا » (١) . ولقد وصف ابن سينا أعراض حصى المثانة السريرية وصفاً واضحاً ضافياً ، وبالغاً فى الدقة بحيث إنه يكاد لا ينقص فى شيء عن وصف الطب الحديث لها (٢) . « وابن سينا أول من وصف التهاب السحايا الأولى وصفاً صحيحاً ، وأبان الفرق بينه وبين التهاب الثانوى والأمراض المشابهة له » (٣) . وهو أول طبيب قام بحقن العلاج بالإبر تحت الجلد ، وأول من استخدم التخدير لإجراء العمليات الجراحية ، ويقال إن المرقد ، أى البنج ، تم استخراجه من الزوان أو الشيلم (٤) .

على أن هذا القول فيه من المغالاة والعصبية لطبيب الإسلام والشرق الشيء الكثير . لا نزاع فى أن العلم على الإطلاق قد تطور منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، عصر الذرة ، تطوّراً يعدّ انقلاباً ، بحكم اتباع المناهج الحديثة فى العلوم واعتمادها الاعتماد التام على الملاحظة والتجربة ، واكتشاف الآلات الدقيقة

---

(١) مجلة الكتاب أبريل ١٩٥٢ ص ٤٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٩٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٩٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٩٦ .

المعينة على دقة الملاحظات وضبط التجارب . ولكن لا نزاع أيضاً فى أن العلم بناء شامخ لا يمكن أن يتم دفعةً واحدة ، بل قام على مراحل وانتقل فى خطوات ، فكان لقدماء المصريين فضل ، وجاء اليونانيون فخطوا بالعلم خطوات جبارة ، ثم جاء ابن سينا فكتب فى تاريخ العلم فصلاً خالداً ، يكفى أن الناس فى الشرق وأوربا ظلوا يتدارسونه ويهتدون به أكثر من خمسة قرون من الزمان .

٣ ــ ابن سينا الشاعر

نحن نعلم أن ابن سينا من القليلين فى الإسلام الذين كتبوا سيرة حياتهم ، ثم جاء تلميذه فأكملها ، وقد يخيّل إلينا أن هذا التدوين ألقى النور على حياته ، وصوّر لنا شخصيته ، على أن الشيخ لم يذكر إلا ما أراد أن يفصح عنه ، وحين وجد المعاصرون له ، والمؤرخون الذين جاءوا بعد وفاته هذه السيرة قنعوا بها فلم يسع أحد إلى الحديث عنه اكتفاءً بما ذكره هو عن نفسه ، وهو شىء كثير . غير أنه لم يصوّر لنا إلا المظهر الخارجى من شخصيته ، وبخاصة شخصيته العلمية والسياسية . أمّا نوازعه الباطنة ، وخوالجه الخاصة ، وصفحات نفسه من آلام وأفراح ، وآمال ومخاوف ، ورغباته فى الحياة وما يؤثره ويحبه أو يجلب له الشقاء ويسبب له البغض ، فلم يذكر عنه شيئاً .

والسبيل إلى كشف هذه الأحوال التى يتصف بها كل إنسان هو النظر فى آثاره الفنية ، وبخاصة الشعر . ذلك أن الشعر من الشعور ، والشعر كالموسيقى أداة يعبّر بها الإنسان عن مشاعره الباطنة مما يعجز النثر العادى عن إبرازه . ولو أن شعر ابن سينا كان كاملاً لاستطعنا أن نعلم منه الشىء الكثير . والذى بقى من قصائده نشره ابن أبى أصيبة ، ونقله محب الدين الخطيب فى كتاب منطق المشرقيين[١] . ولكن مما لا نزاع فيه أن للشيخ قصائد ضاعت ، وأن المجموعة التى بين يدينا لا تمثل جميع شعره . فهو يقول فى سيرته إنه توجه إلى جرجان قاصداً

(١) المنشور فى «عيون الأنباء» لابن أبى أصيبعة أكمل .

الأمير قابوس ، ولكن قبض على الأمير وحبس فى بعض القلاع ومات ، فذهب الشيخ إلى دهستان ثم عاد إلى جرجان حيث اتصل به الجوزجانى ، وأنشأ ابن سينا فى حاله قصيدة منها هذا البيت :

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلا ثمنى عدمت المشترى

ولكننا لا نجد لهذه القصيدة أثراً ، وهى من القصائد التى أنشأها فى شبابه .

وكذلك حين حبس فى قلعة فردجان أنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقـــين كما تراه   وكل الشك فى أمر الخروج

ولم تقع إلينا هذه القصيدة أيضاً . وأكبر الظن أن للشيخ قصائد أخرى خفى علينا أمرها . فلا حيلة لنا إلا النظر فيما هو بين أيدينا الآن ، وفى بعض القصائد التى تركها باللغة الفارسية .

ويمكن تقسيم شعر ابن سينا ثلاثة أقسام ، الأول شعر شخصى يصور فيه أحوال نفسه . والثانى شعر فلسفى ومنه العينية فى النفس ، والثالث شعر تعليمى كالأراجيز الطبية والقصيدة المزدوجة فى المنطق .

ولم يكن ابن سينا شاعراً ينظم القصائد فحسب ، بل كان باحثاً فى هذه الصناعة من جميع نواحيها . له كتاب الشعر ، وهو الجزء التاسع من كتبه المنطقية ، حذا فيه حذو أرسطو ، وشرح كتابه ، وحلله ، ووازن بين أغراض الشعر عند اليونانيين وعند العرب . وله كلام فى الشعر من حيث إنه باب من أبواب المنطق العربى الذى يبحث فى المقدمات الشعرية التخيلية . ثم له بحث فى الشعر فى كتاب الموسيقى من جهة نظمه . ولكن الذى يعنينا الآن استخلاص أحواله من جملة شعره الشخصى . وقبل أن نخوض فى هذا البحث ، نصف منزلته الشعرية ، تلك المنزلة التى اختلف بشأنها الباحثون ، فذهب بعضهم إلى أنه « كان شاعراً ، وقصيدته العينية المشهورة دليل شاعريته الصادقة ، وإحساسه الدقيق »[١] . ويذهب بعضهم الآخر إلى أنه « كان شاعراً إلا أن شعره لا يجعله

(١) « الكتاب الذهبى » بحث المستشرق الأستاذ شارل كوينس عن الأراجيز الطبية ص ١٣٨ .

فى الرعيل الأول من الشعراء ، فلم يكن الشعر من أهداف الشيخ ، ولا الأدب من مقاصده فى الحياة . . . » [1] .

ومع ذلك فشعر ابن سينا يمتاز بالرصانة واتباع عمود الشعر ، وهو أبداً مشرق الديباجة . انظر إلى مطالع السينية :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنــع

وتأمل استهلال الميمية :

يا ربع نكرك الأحداث والقدم فصار عينك كالآثار تتهم

وهى أطول قصائده .

أو إلى هذه القصيدة التى مطلعها :

هو الشيب لابد من وخطه فقرضـــه واخضبه أو غطه

وكذلك هذه القصيدة فى الحب والحياة والكرم

قفا نجزى معاهدهم قليلا نغيث بدمعنا الربع المحيلا

نقول إذا تأملت هذه المطالع وجدت أنها لا تصدر إلا عن الفحول من الشعراء .

ومعظم المعانى التى نجدها فى هذه القصائد والمقطوعات تدور حول الحكمة ، والنفس ، والحياة ، والحماسة ، والفخر ، وشكوى الزمان ، والإقبال على الحياة والاستمتاع بها .

لم يكن ابن سينا من الزهـّاد ، بل أقبل على الحياة وخاض غمارها ، فاستمتع بما فيها من مباهج دنيوية ، وطلب المراكز الرفيعة عن طريق الاشتغال بالسياسة ، وانكب على العلم والفلسفة وألف فيهما ، فكانت حياته موزعة بين الشهوة والسلطان والحكمة . وأفرط فى كل جانب من هذه الجوانب ، على تعارضها .

---

(١) « الكتاب الذهبى » — بحث الأستاذ أحمد حامد الصواف عن أدب ابن سينا ص ١٠٠ . وبهذه المناسبة ذكر الأستاذ الصواف أن للشيخ كتاب « شرح مشكلات شعر ابن الرومى » ولم يذكر هذا الكتاب فى ثبت مؤلفاته ، ولسنا ندرى أين وجده — كما أنه يروى له شعراً لم يذكره ابن أبى أصيبعة .

والحكمة الخالصة تأمر بالانصراف عن الدنيا واحتقار شأنها ، والإقبال على الحياة العقلية لأنها سبيل السعادة الفلسفية ، غير أن الإنسان من الناحية الواقعية يجد ولا ريب متعة فى تحقيق شهواته . فكيف السبيل إلى حل هذه المشكلة التى تعارض بين الواقعية والمثالية ؟

حكى لنا الجوزجانى أن أستاذه لم يكن يرى بأساً من الجمع بين هذه المتناقضات ، فكان فى النهار يصرف أمور الوزارة ، وفى الليل يجمع طلبته ويملى عليهم من كتاب « الشفاء » و « القانون » إلى أن قال الجوزجانى : « فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهئ مجلس الشراب بآلاته » .

والسيرة الفلسفية التى يراها الشيخ وينصح بها أبا سعيد بن أبى الخير الصوفى قوله : «وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة . أما المشروب فأن يهجر شربه تلهيًّا بل تشفيًّا وتداوياً »[1] . ولكن يبدو أن الشيخ لم يطبق هذه النصيحة على نفسه ، لأنه حين مرض قبل وفاته وعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة ، لم يكن مع ذلك يتحفظ من شهوات الجنس .

ومع أنه كفيلسوف ينبغى أن يشمئز من الدنيا ، إلا أنه تعلق بها ، وأوقعته فى شراكها ، وهى شراك المتع الحسية من نساء وخمر ، يدفعه إلى ذلك مخالطته للمجتمع ومسايرته له ، واختلاطه بالنساء ، ولكنه يخالطهم بحسه لا بنفسه ، لأن نفسه تتربع على عرش من العلياء وهى عنهم فى حجاب .

ويشير ابن سينا فى بعض قصائده إلى جماعة كان يعيش بينهم ، يصفهم بأنهم كالأنعام وقد ابتلى بهم واختلط بهم كرهاً ، ولا غنى له عنهم . فمن هم هؤلاء القوم ؟ أهو المجتمع كله الذى كان يعيش فيه ؟ أم الأمراء الذين تولى الوزارة لهم ؟ أم طلبة العلم الذين كان يدرس لهم ؟ أم مماليكه وغلمانه وكانت له معهم وقائع ؟ نحن نرجح أنه يصف مماليكه من النساء بوجه خاص ، وقد كان

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٠ .

مضطراً بحكم استجابته لشهواته أن يختلط بهن .

وكان للشيخ مماليك كثيرون ، واقتضى امتلاكهم كثرة النفقة ، غير أنه لم يكن تهمه النفقة والإسراف فيها بمقدار ما كان يهمه بلوغ المنزلة والصيت . وهؤلاء المماليك هم الذين خانوه فى ماله فى آخر حياته ، وخشوا افتضاح أمرهم ، فطرحوا له كثيراً من الأفيون فى الدواء متمنين هلاكه . وإذا كان الشيخ غير حريص على المال ، فلاجرم أن يكون غلمانه أقل منه حرصاً عليه . ومع ذلك لم يندم الشيخ على الإسراف ، بل حث عليه ودافع عن هذه الفلسفة العجيبة بأن ذلك قضاء الله ، وأن الرزق مقسوم ، ولن ينال أحد من الرزق سوى قسطه . يقول فى ذلك مصوراً نفسه فى شبابه ، وفى آخر حياته :

فلا تجزعنْ لطريق سلكتَ　　كم انبتَّ غيرك فى وسطه
ولا تجشعنَّ فما أن ينـال　　من الرزق كلٌّ سوى قسْطه
وكم حاجة بذلت نفسها　　ففوّتها الحرص من فرْطه

أنفق ابن سينا ماله على الخمر والنساء . أما الخمر فلم يكن يرى فيها ضرراً من الناحية الصحية ، بشرط الاعتدال فى شربها . وفى ذلك يقول فى الأرجوزة الطبية .

فى الشرب لا تقصد إلى الكثير　　واقنع من النبيذ باليسير
لا تدمن النبيذ كل يوم　　ولا تكن تشرب بعد الصوم
إياك أن تسكر طول الدهر　　إن لم يكن فمرة فى الشهـر

وأما النساء فقد أقبل عليهن ، ورأى أنهن زخرف باطل لا ينبغى أن يتعلق به المرء . ما عدا « سعدى » ! فمن هى سعدى ؟ أكانت امرأة حقيقية هام بها ابن سينا وأحبها الحب الصادق ، ورمز لها بهذا الاسم ، أم هى مجرد خيال اقتضته ضرورة الشعر ، ومحاكاة السابقين من الشعراء ؟ أم هى رمز عن « النفس » التى إن أخلص الفيلسوف فى البحث عنها بلغ « السعادة » ، ولذلك سماها سعدى؟ لسنا ندرى من ذلك شيئاً ، ولو أننا نرجح أن الشيخ قد تفتح قلبه حقاً للحب فى

شبابه ، ولم تبرح ذكرى الحبيبة فؤاده .

وكان الشيخ يرى أن النفس الإنسانية منفصلة عن البدن ، وعلى الإنسان أن يهذبها ويغذيها بالحكمة لترقى :

هذب النفس بالعلوم لترقى　　وذر الكل فهى للـكل بيت
إنمـا النفس كالزجاجة والعلـ　　ـم سراج وحكمة الله زيت
فإذا أشرقت فإنـك حىٌ　　وإذا أظلمت فإنك ميت

والعينية فى النفس أشهر قصائد ابن سينا ، أودعها من المعانى البعيدة الغور ما لا يزال الناس حتى اليوم يتأملونها ولا يزال الناس يتساءلون أموجودة النفس أم غير موجودة ؟ ولمَ هبطت إلى هذا البدن إذا سلمنا بأنها إلهية ؟ وما مصيرها بعد الموت . هبطت الورقاء وهى متمنعة ، وهى محجوبة لا يمكن رؤيتها ، وكرهت جوار البدن الذى يشبه الخراب البلقع ، ثم اعتادت هذا الجوار ؛ وقد اتصلت النفس بالبدن لتكون « سامعة بما لم تسمع » ، وتعود « عالمة بكل خفية » ، لتطلع على الأمور الجزئية ، وتضىء بإشراقها حياة الإنسان ، فهى سر وجوده ، حتى إذا فارقته انطفأت شعلة الحياة .

فـكأنها برق تألق بالحمى　　ثم انطوى فكأنه لم يلمع

* * *

ونسبت إلى الشيخ قصائد ورباعيات بالفارسية [1] ، بلغ مجموعها خمسة وستين بيتاً ، بين قطعة ورباعية ، وترجم المستشرق براون بعض شعره الفارسى إلى الإنجليزية . ورباعياته تشبه إلى حد كبير رباعيات عمر الخيام ، تدور حول الغزل والخمر والإيمان والزندقة ، والإقبال على الحياة والزهد فيها ، وغير ذلك . ومن الصعب التمييز بين رباعيات ابن سينا ورباعيات الخيام ، وقد ذهب بعض

---

(١) انظر فى « الكتاب الذهبى » لابن سينا بحوث على أصغر حكمت « الآثار الفارسية » ص ٨٤ — ٩٧ ، و « أدب ابن سينا العربى والفارسى » للأستاذ أحمد حامد الصراف ، ص ٩٨ — ١٠٤ ، وابن سينا الشاعر للدكتور محمد بديع شريف ص ٣٠٤ — ٣١٢ .

الباحثين أخيراً متغالياً إلى أن رباعيات الخيام من عمل ابن سينا .

ومن قطعة له فارسية مطلعها « غذاى روح » ، يقول فيها إن إعدامه حقًّا غذاء الروح فقد فاقت بلونها ورائحتها لون الورد ورائحته ، ولونها يصقل القلب الحزين ، حرمت على الجهال لطيشهم ، ولكنها أحلت بفتوى العقل على اللبيب . فأنا عبد الخمرة الصافية التى تظهر الجرعة منها ألف نوع من العرق على وجنات الحسان . ولو شربت الخمرة كما يشربها « أبو على » أقسم بالله أنك تتصل بالحق

٤ ـ ابن سينا السياسى

جمع ابن سينا بين الحكم والحكمة منذ شبابه فهو يروى أنه حين كان ببخارى قد « تقلد شيئاً من أعمال السلطان » ثم ترك بخارى وذهب إلى الأمير على ابن مأمون وكان فى زىّ الفقهاء فعرفت مكانته من العلم ورتبت له مشاهرة تليق بمثله ، ولكن إقامته لم تطل لأن السلطان محمود الغزنوى أرسل فى طلب العلماء الموجودين فى ذلك البلاط ، ولم تكن لابن سينا رغبة فى اللحاق به ، إمّا لشيعتيه وكان السلطان محمود معادياً للشيعة والمعتزلة ، وإمّا ــ وهذا عندنا هو الأرجح ــ لأن الشيخ كان يطمع فى السلطة التى يستطيع الظفر بها عند ضعاف الحكام . فاتجه إلى جرْجان متخفّياً يقصد الأمير قابوس . وشرع يتكسّب من علاج المرضى حتى ذاع أمره . ومرض أحد أقرباء قابوس مرضاً استعصى على الأطباء علاجه ، فطلب ابن سينا ، ورأى علته نفسانية ترجع إلى كتمان غرامه ، وكشف أمره بأن جسّ نبضه . وطلب من أحد الحضور أن يذكر أسماء شوارع جرجان وأزقتها وبيوتها وسكانها ، وكلما اضطرب نبضه عرف ابن سينا أن الشارع والبيت والساكن هو المقصود ، حتى عرف بذلك اسم الفتاة التى يعشقها ، ونصح بزواجه

منها ، وشفى المريض (١) .

وألف ابن سينا وهو فى جرجان كتاب « المبدأ والمعاد » ، وأول « القانون » . إلى جانب اشتغاله بالإدارة(٢) .

وفى سنة ٤٠٥ هجرية ترك جرجان بعد اضطراب الأحوال فيها إلى الرّى حيث اتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة بن فخر الدولة ، وعالجه من السّوداء . ولم تطل إقامته بالرّى فذهب منها إلى همدان حيث أصبح وزيراً لشمس الدولة بعد أن عالجه وشفاه وأصبح من ندمائه . ويبدو أن انصرافه إلى مهام الوزارة استغرق معظم وقته بحيث لم يجد متسعاً من الوقت للتدريس والتأليف ، أو كما يقول الجوزجانى : « وشغل بوزارة شمس الدولة ، وكان اشتغاله بذلك حسرةً علينا ، وضياعاً لروزجارنا »(٣) . استمر ابن سينا فى الوزارة ست سنوات ، وقعت له فيها وقائع كثيرة ، إذ ثار عليه العسكر ، وكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأخذوا جميع ممتلكاته ، وطلبوا من شمس الدولة قتله ، فلم يقبل ونفاه من المملكة . ثم مرض الأمير فطلب ابن سينا ليعالجه ، وأعاد إليه الوزارة مرة أخرى.

وتوجه شمس الدولة إلى الحرب ، وتوفى فى الطريق وبويع ابنه تاج الملك ، فطلب استيزار ابن سينا ولكنه رفض ، وأخذ يكاتب علاء الدولة سرّاً ، وسعى إليه ، فقبض عليه فى الطريق وسجن فى قلعة فردجان كما ذكرنا من قبل ، وقال فى ذلك البيت المشهور الذى يصف فيه يقين السجن وشك الخروج منه .

وخرج من السجن بعد أربعة أشهر ، وذهب إلى أصبهان عند علاء الدولة ، وكان ذلك حول عام ٤١٤ هجرية ، وفى أصبهان أتمّ كتاب « الشفاء » كما ألف رسائل أخرى كثيرة . وظل فى صحبة علاء الدولة ، وكان يخرج معه فى

---

(١) أخرجت هذه القصة على المسرح فى طهران عام ١٩٥٤ بمناسبة مؤتمر ابن سينا فى عيده الألفى .

(٢) يقول الجوزجانى فى مقدمة كتاب « الشفاء » فى سبب اتصاله بابن سينا : « فيممته وهو بجرجان ، وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة ، وقد بلى بخدمة السلطان والتصرف فى عمله ، وقد شغل ذلك أوقاته » .

(٣) الروزجار : لفظة فارسية معناها الوقت .

حروبه ، إلى أن توفى فى همدان سنة ٤٢٨ هـ . نتيجة إسرافه على نفسه فى العمل والتأليف ، وإكثاره فى علاج القولنج[١] من الدواء حتى تقرحت أمعاؤه .

ويبدو أن اشتغال ابن سينا بالحكم والإدارة قد انعكس على آرائه السياسية . صحيح أنه لم يؤلف كتاباً خاصاً فى السياسة ، ولكنه عقد فصولاً فى آخر الإلهيات من « الشفاء » هى على قصرها تعبر عن جملة رأيه فى السياسة ، التى تقوم على أن حاكم المدينة هو الإمام الذى يستمد سلطته من الخلافة نصاً ، وذلك عن النبى . لأن « الاستخلاف بالنص أصوب ، فإن ذلك لايؤدى إلى التشاغب والاختلاف »[٢] . والقول بالنص أصل من أصول الشيعة ، فلا غرابة أن يذهب بعض المؤرخين إلى أن الشيخ كان على مذهبهم .

والمدينة التى يريدها ابن سينا اشتراكية ، من واجب الحاكم فيها أن « يحرم البطالة والتعطل » ، « فلا يكون فى المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة »[٣] . وأن يمنع الظواهر الفاسدة من المجتمع مثل الميسر والربا والزنا . وعلى الحاكم أن يعمل على الدفاع عن المدينة ، وأن يلتفت إلى الطابور الخامس ، أو بتعبيره « مواطأة أعداء المدينة » . وقد تناول اللصوص والجند الترك والزنج بالذم على قصر ما كتب فى السياسة ، لأنه وقع فى شرورهم ، فقد نهبه اللصوص فى الطريق ، كما ثار عليه الجند وكانوا من الترك[٤] .

---

(١) القولنج هو قرحة المعدة .

(٢) « الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا » — محمد يوسف موسى — منشورات المعهد الفرنسى ١٩٥٢ — ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٧ .

(٤) انظر نظرية ابن سينا السياسية ، وهى الموضوع الذى ألقيته فى مؤتمر طهران عام ١٩٥٤ فى مجلة ريڤى دى كير بالفرنسية ، وفى مجلة كلية الآداب ١٩٥٧ .

٥ ــ ابن سينا الفيلسوف

المنطق

ا ــ تقسيم العلوم :

العلوم إمّا نظرية وإما عملية ، والنظرية هى العلم الطبيعى الذى يبحث فى الموجودات من حيث هى فى مادة وحركة ، والعلم الرياضى الذى يبحث فى الأمور المخالطة للمادة ولكن يمكن مفارقتها تصوراً لا قواماً ، والعلم الإلهى الذى يتناول اعتبار الموجودات من حيث مفارقتها تصوراً وقواماً . والعملية تبحث فى سلوك الإنسان إمّا من جهة تصرفاته الشخصية وهذا هو علم الأخلاق ، وإمّا من جهة تصرفه مع غيره من الناس وهو علم السياسة . والفلسفة تجمع هذه العلوم كلها ، وغرضها « الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه » . وغاية الفلسفة النظرية تكميل النفس بالعلم ، وغاية العملية تكميل النفس بالعمل ، أو أن غاية الأولى معرفة الحق ، وغاية الثانية معرفة الخير

ب ــ المنطق آلة العلوم :

فأين مكان المنطق من هذه العلوم ؟ المنطق خارج العلوم ، لأنه أداتها أو آلتها . وكان ذلك هو رأى أرسطو ، على حين أن الرواقيين ذهبوا إلى أن المنطق جزء من العلوم ، وشبهوا العلوم ببستان ، المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . ومع أن ابن سينا فى « الشفاء » يذهب إلى أن المنطق قد يكون آلة للفلسفة وقد يكون جزءاً منها بحسب ما يفهم المرء من الفلسفة ، إلا أنه فى مؤلفاته الأخرى يعده آلة . يقول فى « النجاة » ، وهو مختصر الشفاء : « وليس شىء من الفطر الإنسانية بمستغن فى استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه

الآلة ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى » [١] . ويقول فى كتاب « البرهان» : «إن الغرض منه التوصل إلى العلوم اليقينيةوالتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا فى استعمال هذه الآلة التى هى المنطق ،وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً » [٢] . وهكذا يمكن أن نفهم تعريفه فى « الإشارات» : «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره » [٣] . وجري هذا التعريف فيما بعد فى كتب مناطقة العرب ، وانتقل منه إلى أوربا فى العصر الوسيط ، ولم يصبح المنطق علماً يبحث فى قوانين الفكر إلا فى العصر الحديث .

ولست تجد فيلسوفاً ذا شأن لم يكن له رأي فى المنطق ، لأنه حجر الزاوية فى الفلسفة ، أو السبيل إليها . ومن أجل ذلك أنعم الشيخ النظر فيه وأطال الكلام عنه . حقًّا إنه يحاذى أرسطو ، ولكنه يناقش ، ويضيف ، ويتناول الموضوعات تناولاً جديداً .

وعلاقة المنطق باللغة وثيقة ، لأن التفكير حتى إذا تم بين الإنسان وبين نفسه فقلما يحصل إلا مقروناً بالألفاظ ، ولذلك أصبح نظر المنطقى فى الألفاظ ضروريًّا . ولكن « لو أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة إنما تلحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافياً ؛ ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما فى نفسه بحيلة أخرى لكان يغنى عن اللفظ ألبتة » [٤] وبذلك فطن ابن سينا إلى إمكان وجود منطق رمزى قبل القول به فى أواخر القرن التاسع عشر .

ولا نريد أن نبسط رأى الشيخ فى المنطق من جميع أبوابه ، لأنه فى الأغلب يحاذى المعلم الأول . غير أنه فى أواخر حياته ، وبسبب اشتغاله بالطب ، اضطر

---

(١) « النجاة » ص ٦ .

(٢) « البرهان » ص ٥٣ .

(٣) « الإشارات » ج ١ ص ٢٣ .

(٤) « الشفاء » — المدخل — ص ٢٢ .

إلى تعديل رأيه فى المنطق ، أو « شقّ عصا الطاعة » كما يقول . ونكتفى بذكر رأيه فى التعريف والاستقراء ، ومنه يتضح تطور فكره من جهة ، واستقلاله عن أرسطو من جهة أخرى .

ج – التعريف :

تقوم نظرية التعريف عند أرسطو على الحد التام الذى يعطى الجنس القريب والفصل المميز ، ومثاله المشهور : الإنسان حيوان ناطق . والطريق إلى هذا التعريف وأمثاله قياسى ، وذلك بالقسمة والتركيب ، بأن نأتى بالجنس وهو الحيوان ، ثم بالفصل وهو الإنسان ؛ وهذا هو التعريف الحقيقى اليقينى القائم على الذاتيات ، وهو الذى يعبّر عن الماهية . والحدود الحقيقية « إنما تصْنع من شرائط الماهية ومقوّماتها ، لا من شرائط الوجود ومقوماته »[١] . فها هنا نجد التقابل بين الماهية والوجود ، ونجد اليقين فى الماهية الذهنية القائمة على الضرورة ، أمّا النظر فى الوجود فلا يؤدى إلى يقين لأنه يبحث فى الحادث لا الضرورى .

وهناك أنواع من التعريف . أولها التعريف بالإشارة . لأن الغرض من التعريف بيان المجهول ، فعند ما تشير إلى الشىء المحسوس يعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهذا النوع من التعريف صالح للجزئيات فقط . والثانى هو التعريف اللفظى ، وذلك يكون بإيراد ألفاظ مألوفة لدى المخاطب وسبق له معرفتها ، فيكون التعريف ناشئاً عن هذا العلم السابق . والنوع الثالث هو الذى أشرنا إليه من قبل وهو التعريف بالماهية المقوم للشىء .

أمّا التعريف الرابع فهو تعريف باللوازم واللواحق ، « لأنّ الشىء قد يكون له اعتبار بذاته ، وقد يكون له اعتبار بحسب حاله من عارض ولازم » . هذا التعريف هو الذى يسمى رسماً . وفى اصطلاح المناطقة ليس بمعرف حقيقى ، لأنه لا يبلغ الماهية للشىء . ما دام التعريف بأحوال الشىء المستمدة من الحس

---

(١) « منطق المشرقيين » ص ٤٤ .

والمشاهدة لا يبلغ اليقين ، ولأنه ليس بحسب الذات .

ولما كان ابن سينا طبيباً ، وعالماً ، فهو فى حاجة إلى معرفة الأشياء وتعريفها بحسب أحوالها المشاهدة بالحس ، أو بتعبيره بحسب « اللواحق » . وكان النظر فى لواحق الأشياء شاغلاً ذهن ابن سينا ، حتى إنه وعد بفلسفة مغايرة لفلسفة أرسطو ، التى تعتمد على الماهية ، والتى بسطها فى كتاب « الشفاء » ، ولكنه لم يف بما وعد ، لأن إقامة فلسفة تعتمد على اللواحق دون الذات ، أو بالاصطلاح الحديث على الظاهر دون الباطن ، هو انقلاب حقيقى فى الفلسفة ، أحس به الشيخ وأراده ولكنه لم يمض فى الشوط إلى نهايته . ومع ذلك فنحن نجد هذا الاتجاه فى « منطق المشرقيين » . فالتعريف الذى يعتمد على اللواحق ، ينظر فى الوجود الفعلى للأشياء ، لأن « اللوازم هى المقومات للوجود» . يقول الشيخ : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم التى هى المقوّمات للوجود ، وإن لم يكن للماهية والمفهوم ، وكان من الجنس الثانى ، فقد تدخل فيه اللوازم فى الوجود من العلل والمعلولات التى هى لوازم ولواحق فى الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم»[1] . ومثال التعريف باللواحق ، ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشىء وذاته ، بل الأسباب الخارجة عنه ، مثل قولنا فى تعريف حمى الغِبِّ إنها حمى تنوب غِبًّا لعفونة الصفراء . فنحن حين ننظر فى هذه الأسباب نقترب من جوهر الشىء ، أو « إنما يؤخذ فى حد الشىء أسبابه ، لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب »[2] ولا سبيل إلى هذا الضرب من التعريف إلا بالاستقراء ، مما يختلف عن التعريف الأرسطى الذى يعتمد على القسمة والتركيب . فهذا هو الجديد فى نظرية التعريف عند ابن سينا .

وإذا كان الشيخ قد أنزل فى اعتباره الموجود الخارجى الواقعى ، وجعله أصلا للحقيقة الذهنية ، فقد اعترف كذلك فى القضايا بنوع سمّاه « القضايا

---

(١) « منطق المشرقيين » ص ٣٩ .

(٢) « البرهان » ص ٣٠٠ .

الوجودية » . تتركب القضية من موضوع ومحمول ، مثل الإنسان حيوان ، أو المثلث شكل محوط بثلاثة أضلاع ، فالمثلث موضوع ، وشكل محوط بثلاثة أضلاع محمول ، والرابطة بينهما ضرورية ، أي أن الارتباط بينهما ضرورى ، وهذه الضرورة مستمدة من الذهن نفسه لا من الوجود . أما القضية الوجودية ، فهى التى ينظر فيها إلى الشىء الخارجى وإلى أحواله الموجودة بالفعل . وبذلك أصبح الواقع موضع الاعتبار ، على الرغم من أنه متغير ، وممكن ، وحادث .

د – مناهج البحث :

تختلف العلوم باختلاف موضوعاتها ، وكذلك باختلاف مناهج البحث فيها ، فلكل علم ما يناسبه ، وما يصلح للعلوم الرياضية لا يصلح للعلوم الطبيعية ، كما أن المنهج المستعمل فى العلوم الاجتماعية يختلف عن مناهج العلوم الرياضية والطبيعية . العلوم الرياضية تعتمد على الأوليات ، وهى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية . على الجملة اليقين فى الرياضة مستمد من العقل نفسه ، ومنهجها قياسى ، كما هو معروف منذ فلاسفة اليونان ومنذ أقليدس . وهذا المنهج لم يغير فيه ابن سينا شيئاً .

ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية ، وهى التى تشمل الأخلاق والسياسة وما إلى ذلك ، فإنها تعتمد على مقدمات غير يقينية تسمى المقبولات ، أو المأخوذات ، أو المشهورات ، مثل أن سلب مال الإنسان قبيح . ويدخل فى هذه المقدمات ما ينص عليه الشرع والدين فيسلم به المرء تسليماً . أمّا منهج التاريخ فإنه يقوم على تواتر الشهادات مثل الاعتقاد بوجود جالينوس وأقليدس وغيرهم[1] . وليس المعوّل فى صحة الحقائق التاريخية هو كثرة الشهادات أو عددها بل « اليقين » الذى تزول معه الريبة .

---

(١) « الإشارات » جـ ١ ص ١٨٥ .

ويعدّ الشيخ سبّاقاً بحق إلى كشف منهج البحث فى الأمور الطبيعية القائم على التجريب ، وقد وضع لذلك شروطاً تشبه تلك التى نادى بها جون ستيوارت مل فيما بعد . ولا غرابة فى ذلك من طبيب انقطع إلى هذه الصناعة طول حياته وألف فيها أعظم كتاب راج فى العصر الوسيط ، فانعكس تفكيره العلمى فى الطب على تفكيره الفلسفى فى المنطق . فهو ينصح بطريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير النسبى ، وعلى الجملة يسعى إلى عزل تأثير الدواء وتجربته فى ظروف أخرى حتى يعلم الأثر الحقيقى . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك فأخذ يجرب على الحيوان كذلك(١) .

الطبيعة

١ ــ مبادئ العلم الطبيعى :

يختلف العلم الطبيعى عند ابن سينا عما وصل إليه هذا العلم اليوم اختلافاً أساسيًّا ، ولذلك لن نطيل فى عرضه ، مكتفين بذكر بعض مميّزاته العامة .

يعتمد العلم الطبيعى على مقدّمات ومبادئ لا يمكن البرهنة عليها من طريق هذا العلم ، بل يتسلمها من علم أعلى هو العلم الإلهى . وأول هذه المبادئ أنّ الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة ، فالمادة محل والصورةُ حالّة فيه . والثانى أنّ لكل جسم أبعاداً ثلاثة ، الطول والعرض والارتفاع . والثالث أن الصورة لا تحلّ إلا فى المادة المهيأة لها بالطبع . والرابع أن فى كل جسم طبيعى مبدأ حركته وسكونه عن طريق قوى سارية فى الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها . والخامس أن جميع الأشياء الطبيعية تنساق فى الكون إلى غاية وخير(٢) .

---

(١) انظر النصوص فى آخر الكتاب .

(٢) انظر « النجاة » ص ١٥٩ — ١٦٥ — وقد أوجزنا هذه المبادئ وذكرنا الأساسية منها .

ومن الواضح أن ابن سينا يحاذى أرسطو فى هذه الأصول العامة ، والتى لم يستطع الشيخ التخلص منها . وكيف يتخلص منها وأرسطو يزعم أنه يريد بلوغ « الحقيقة » الأولى للشىء ، فرأى أن حقيقته فى تركيبه من مادة وصورة . أمّا العلم الحديث فقد ضرب صفحاً عن البحث فى الحقيقة الباطنة للأشياء ، واكتفى بالمظاهر المشاهدة المحسوسة ، تلك التى يمكن ملاحظتها ، وقياسها ، وإحداثها بالتجارب . وقد حاول ابن سينا مثل هذه المحاولة العلمية ، معتمداً على الظواهر وتتبّعها وإجراء التجارب عليها ، وكان يسمّى « الظواهر » فى اصطلاحنا الحديث « اللواحق » أى ما يلحق الأجسام من تغييرات شتى . وأكبر الظن أن كتاب « اللواحق » الذى وعد بكتابته بعد « الشفاء » والذى قال فى الغرض منه أنه يكون كالشرح لهذا الكتاب (أى الشفاء) وكتفريع الأصول فيه هو هــذه الفلسفة الجديدة التى تعتمد على الظواهر . أمّا « الشفاء » فيعترف ابن سينا أنه « أكثر بسطاً ، وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدةً » . ولكنه مع الأسف لم يف بما وعد ، ولم يخرج « اللواحق » من نطاق الفكر إلى حيز الوجود . وسنشير إلى طرفٍ من بحثه فى اللواحق فيما بعد [١] .

ب — الجسم :

والطبيعة تبحث فى الموجودات الجسمية ، أو فى « الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير ، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات » [٢] .

وللجسم أقطار ثلاثة هى الطول والعرض والارتفاع . ويتصف الجسم بأنه مقدار ثخين متصل . وقد جاءت له طبيعة الاتصال من الامتداد . وقد يعرض للجسم الانفصال والانفكاك ، ولكنه متصل بذاته . وابن سينا يعارض فى هذه

(١) كانت فكرة كتاب « اللواحق » مختمرة فى ذهن ابن سينا ، غير أن الوقت لم يساعده على إخراجه . والنظرية التى نذهب إليها نظرية جديدة نعلنها لأول مرة ، ولا تتسع صفحات هذا الكتاب الصغير لبسطها . وتأيدت عندنا هذه النظرية عند إعداد كتاب المقولات للطبع ، حيث فيه إشارات كثيرة لفكرة اللواحق .

(٢) النجاة ص ١٥٨ .

النظرية قول بعض الفلاسفة ممن زعموا أن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له ، وهم أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، وقد نادى بهذا المذهب فى الإسلام طائفة من علماء الكلام .

ونحن نعلم أن أرسطو ذهب إلى أن الموجود مركب من هيولى وصورة . ولكنه لم يوضح على أى نحو تتدخل المادة فى تكوين الجسم ، سوى أنها تقبل الصورة وأنها حامل لها . والهيولى عند أرسطو قوة محض .

ج- الامتداد :

أما ابن سينا فقد أضاف إلى الهيولى فكرةً جديدةهى الامتداد ، وأضاف إلى الصورة النوعية التى قال بها أرسطو صورةً جديدة يسميها « الصورة الجسمية » .

فالجسم من حيث هو جسم تلزمه طبيعة هى الامتداد ، وهذه من خصائص المادة . ولا يخص الامتداد جسماً دون جسم ، لأن الامتداد هو طبيعة المادة ، أى أننا لو شئنا أن نتصور الجسم فلا بد أن نتصور الامتداد . ولعمري هذه هى نظرية ديكارت التى نادى بها فيما بعد ، فتصور العالم مؤلفاً من طبيعتين هما الامتداد والفكر . يقول ابن سينا : « طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة » [1] ، أى أن الامتداد فى هذه الشجرة مثلا لا يختلف عن الامتداد فى الجبل أو فى الفرس أو فى أى جسم من الأجسام . ويترتب على فكرة الامتداد فيما يختص بوجود الأجسام فكرتان هما التناهى والتشكل . حقا يمكن أن يمتد الامتداد إلى ما لا نهاية له ، ولكن ذلك يكون فى الوهم لا فى الوجود والواقع . أما الجسم الموجود فى الواقع فإنه ولا ريب محدود ، وذو شكل ، وامتداد أطواله متناه . أو كما يلخص المسألة ابن سينا بقوله : « فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل ، أعنى فى الوجود » [2] .

---

(١) « الإشارات » ص ٢٤ .

(٢) « الإشارات » ص ٤٤ — وننبه القارئ فى هذا النص إلى اعتماد ابن سينا على الأشياء فى « الوجود » ، فهو يرجع كما رأينا من قبل إلى الوجود بالفعل .

د – الصورة الجسمية :

غير أن الجديد حقاً عند ابن سينا هو قوله بما يسميه تارة بالصورة الجسمية وتارةً أخرى بالصورة الجرمانية . وتختلف هذه الصورة الجسمية عن الصورة عند أرسطو ، التي يسميها أرسطو الصورة النوعية . والصورة الجسمية هي مجموع الامتداد والتناهي والتشكل ، وحيث كانت الهيولى هي سبب الامتداد والتناهي والتشكل ، وكانت الصورة الجسمية لا توجد إلا بهذه الأمور الثلاثة أو معها ، كانت الهيولى « محتاجاً إليها في أن يستوي للصورة وجود » [١] . وهذه الصورة الجرمية لا تنفك عن المادة ، وإذا فارقت المادة ، فلابد أن يعقبها بدل ، « فإن لم يعقب بدل لم تبق المادةُ موجودةً » [٢] .

لكل جسم طبيعي إذن صورتان ، صورة جسمية وصورة نوعية . مثال ذلك الإنسان صورته النوعية هي الإنسانية ، وهي مجموع الخصائص الذاتية التي تعم جميع الأفراد في النوع المسمى إنساناً . والخصائص الذاتية هي الماهية ، وهي معنى كلي ، معقول محض ، ليس فيه من الجسمية شيء . ولكن الجسم مادة كما رأينا ، ويحتاج في وجوده كجسم إلى شيء آخر خلاف الصورة النوعية ، تلك هي الصورة الجسمية . وهي علة الكثرة في الموجودات الطبيعية . فالإنسان مركب من هيولى ومن صورتين على الأقل ، الصورة الجسمية والصورة النوعية . وقد كان لهذا المذهب السينوى أثره في الفلسفة المسيحية أثناء القرن الثالث عشر الميلادى [٣] .

هـ – المكان والحيز :

ولكل جسم مكان وحيِّز . أمَّا الحيز فهو الموضع الذى يشغله ، كما تقول الماء في الإناء ، والكتاب فوق المنضدة . فالإناء هو الحيز الذى يشغله الماء .

---

(١) « الإشارات » ص ٧٧ .

(٢) « الإشارات » ص ٧٨ .

(٣) Gilson. Hist. of Christian Philosoply N.Y. 1954-p. 193.

والمكان يقال بمعنيين ، الأول المكان المطلق وهو الحدود الخارجية للمتمكن أى للجسم ، أو هو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى ، أى السطح الداخلى للحاوى والسطح الخارجى للمحوى ، وعلى هذا النحو يكون المكان المطلق معنى رياضيًّا مجرداً . والثانى المكان الطبيعى ، وهو الذى تتجه إليه العناصر الطبيعية وتستقر عنده ، فالنار إلى أعلى ، وكذلك الهواء ، والأرض إلى أسفل وكذلك الماء . ونظرية الأماكن الطبيعية نظرية أرسطية كما نعلم .

والأصل فى الجسم أن يستقر فى مكانه الطبيعى فلا يتحرك إلا بعلة تحركه . « فالجسم إذا خُلِّى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين »[١] . وكما يتحرك الجسم فى المكان يتحرك كذلك فى الزمان . وليس الزمان محْدَثًا حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات . فالزمان مُبْدَع ، أى يتقدمه باريه فقط[٢] .

الرياضيات

الموسيقى

الموسيقى علم رياضى . والعلوم الرياضية هى الحساب والهندسة والموسيقى والفلك . وإنما آثرنا الحديث عن الموسيقى لتكون نموذجاً من البحث الرياضى عند ابن سينا ، ولأن جزء الشفاء المسمى « جوامع علم الموسيقى » قد طبع فتيسر الاطلاع على الآراء المودعة فيه .

وقد نشأت العلوم الرياضية فى القرن السادس قبل الميلاد على يد الفيثاغوريين ، ولكن تلك العلوم كانت مختلطة بالأساطير ، وكان يُظَن أن لها تأثيراً على نفس الإنسان وأخلاقه ، كما نجد ذلك واضحاً فى رسائل « إخوان الصفا » ، حيث لم

(١) « الإشارات » ص ١٦٤ .

(٢) « النجاة » ص ١٩٠ وانظر النصوص فى آخر هذا الكتاب .

يتخلص العلم بَعْد من تلك الأوهام.وأول فَضْل لابن سينا هو تخليصه علم الموسيقى من تلك الأوهام غير العلمية ، وهو فى ذلك يقول فى استهلال الكتاب بعد قوله إنه سيرد الموسيقى إلى أصول عددية : « ولاملتفتين إلى محاكيات الأشكال السمائية والأخلاق النفسانية بنسب الأبعاد الموسيقية ؛ فإن ذلك من سنّة الذين لم تتميز لهم العلوم بعضها عن بعض ، قومٌ قدمت فلسفتهم وورثت غير ملخصة . . . » (١) .

وتعريف الموسيقى أنها : « علم رياضى يُبْحث فيه عن أحوال النغم من حيث تأتلف وتتنافر ، وأحوال الأزمنة المتخللة بينها ، ليُعْلم كيف يؤلف اللحن . وقد دل حد الموسيقى على أنه يشتمل على بحثين : أحدهما البحث عن أحوال النغم أنفسها ، وهذا القسم يختص باسم التأليف ، والثانى البحث عن أحوال الأزمنة المتخللة بينها ، وهذا البحث يختص باسم الإيقاع » (٢) .

والموسيقى منها طبيعية ومنها صناعية . والصناعية محاكاة للأولى . والموسيقى الطبيعية تصويت حيوانى يعبِّر به الحيوان عن خوالج نفسه ، كنداء الجنس للتقارب ، واستدعاء الغائب . فالموسيقى لغة تعبيرية تعتمد على الصوت وعلى النغم ويسكن إليها الحيوان إذا أحزنه غمّ أو ألم . والموسيقى الصناعية تعتمد على التأليف المتناسب والنظام المتفق ، لأن ذلك أهزّ للنفس . واللذة التى يحس المرء من سماع الموسيقى ناشئة عن النظام الموجود فى التأليف الصوتى .

ونظرية ابن سينا فى تعليل أهمية الموسيقى تشتمل على جميع النظريات الحديثة . فهذا دارون يجعل الموسيقى وسيلة التقارب بين الذكور والإناث لحفظ الجنس ، ويذهب سبنسر إلى أنها لغة مدنية تعبيرية ذات تأثير اجتماعى هام ، ويرجعها آخرون إلى الإيقاع المنتظم والتعاون فى أعمال الحركات الجسمية .

---

(١) « جوامع علم الموسيقى » ص ٣ — ٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٩ .

ولم يقف ابن سينا عند حد تعريف الصوت المتفق بأنه ما ترتاح النفس إلى سماعه ، وتعريف المتنافر بأنه ما لا ترتاح إليه النفس ، بل أرجع المتفق والمتنافر إلى نسب عددية ، ويرجع توافق الأصوات وتنافرها إلى درجة تفاوتها فى قدرة امتزاجها أو « سبكيتها » بعضها ببعضها الآخر ، فكلما كانت قوة امتزاج صوتين معاً بحيث يحس السامع كأنهما صوت واحد كان الاتفاق بينهما أعظم . وتُعرف هذه النظرية فى علم الموسيقى الحديث بنظرية « المزج والسبكية » ، وبها يعللون المتفق والمتنافر من الأصوات . وقد سبق ابن سينا المحدثين إلى هذه النظرية ، وميز بين النغمتين المتاليتين ، وبين النغمتين الممترجتين ، وفى كلتا الحالتين أى المزج أو الإتلاء فإن حلاوة اللحن ترجع إلى نسبة الأبعاد بين النغم ، وفى ذلك يقول : « فإن المتفقات كلها تتفق مزجاً وتتفق تتالياً ، لأن سبب الاتفاق هو نسبة من النسب حيث وُجدت كانت سبباً ، كان وجودها مزجاً أو إتلاء »[1] ويقول فى موضع آخر : « وإذا جُمعت عدة نغم معاً ، فإنما تُغنّى غناء نغمة واحدة من نغم اللحن فقط ، وقد رشقت بفضل صنعة مزاجية »[2] .

وما يسمى بالمزج هو المعروف فى الموسيقى الحديثة بالهارمونى ، وقد فطن الشيخ إلى هذه النظرية ، وذهب إلى أن أفضل مزج أو هارمونى إنما يكون فى الجمع بين الأساس وجوابه أو خامسه أو رابعه . وقد أخذت أوربا نظرية الهارمونى عن ابن سينا وذلك فى كتابه المنقول إلى اللاتينية فى العصر الوسيط .

وابن سينا صاحب الفضل فى تدوين « النوتة » الموسيقية ، وكان العرب قبل ذلك يكتفون بقولهم هذا ثقيل ، أو ثقيل الخفيف ، وغير ذلك مما نقرؤه فى كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى . وقد استطاع العلماء المحدثون بعد الاطلاع على كتاب ابن سينا حلّ رموز النوتة الموسيقية .

والموسيقى أصوات متباعدة تتخللها أزمنة ، وتبلغ الأذن ، فيشعر المرء بحلاوتها

---

(١) « جوامع علم الموسيقى » ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

أو قبحها . فالمرجع فى اللذة الموسيقية إلى الشعور . ولما كانت هذه الأصوات، لا تأتلف فى الواقع ، لما يتخللها من أزمنة ، فائتلافها يكون فى الخيال . وهذا لا ينفى الأساس الموضوعى للموسيقى ، نعنى ما بين الأصوات من نسب عددية خاصة تجعلها متفقة أو متنافرة . يقول الشيخ : « واعلم أن القانون المعتبر فى أمر الألحان والإيقاعات هو حسن موقعها من الاستشعار ، وذلك الاستشعار يتبع كيفية تصورها فى الخيال ، وذلك يتبع كيفية اجتماعها فيه . فإنّ التأليف إنما يلذ من حيث هو تأليف إذا كان بين المؤلفات اجتماع ؛ ومعلوم أنها لا اجتماع لها فى الحس . وكيف ولا تحس نغمتان متتاليتان معاً ؟ بل إنما تُضبط رسومها فى الخيال فتجتمع . فأول ما يجب أن يوجد لها الاجتماع فى الخيال ، ثم بعد ذلك حسن الاجتماع فى الخيال »[١] .

ويمكن بالموسيقى أن نحكى شمائل النفس ، وذلك عن طريق الانتقال بالنغم (Evolution)[٢] ، وهو الانتقال من الحدة إلى الثقل ، أو من الثقل إلى الحدة . فالانتقال « إلى النغم الحادة يحكى شمائل الحَرَد[٣] ، وإلى النغم الثقيلة يحكى شمائل الزكانة والحلم والاعتذار . والانتقالات التى تُبنى على هبوط متدارك بالصعود الراجع تعطى النفس هيئة شريفة نبوية حِكْمِية مع شجى وتجلٍ ، وضدها يعطى هيئة لذيذة تميل إلى الخفة مع شجون القلب »[٤] .

النفس

ا — جوهرية النفس :

على الرغم من اصطناع ابن سينا تعريف أرسطو المشهور للنفس من أنها

---

(١) « جوامع الموسيقى » ص ١٨٥ .

(٢) ترجم ديرلانجيه هذا الكتاب إلى الفرنسية ، وقد وضعنا عند نشر النسخة العربية ثبتاً بالمصطلحات الفرنسية وما يقابلها بالعربية .

(٣) الحرد أى الغضب .

(٤) المرجع السابق ص ٧٥ .

« كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » ، فقد افترق الشيخ عن المعلم الأول فى هذا العلم الطبيعى افتراقاً كبيراً ، ونادى بنظريات جديدة كان لها أثر عظيم فى فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة . وأبرز الأمور التى يمتاز بها مذهب ابن سينا هى قوله بجوهرية النفس ، والشعور ، والموازنة بين الحيوان والإنسان ، وتفسير النبوة والأحلام ، ونظرية السعادة .

ونحن نعلم أنّ أرسطو جعل النفس صورة الجسم ، وهى مبدأ وظائفه الحيوية كالتغذى والنمو والتوليد والحس والتخيل والتذكر والنزوع والإدراك . ومعنى أنها صورة الجسم الحى أنها توجد بوجوده ، وتفنى بفنائه ، وأنها لا تفارق الجسم ، وإلا بطل أن يكون الكائن ذا نفس . ولم ينص أرسطو إلا على مفارقة العقل الفعّال فى الإنسان ؛ ومع ذلك فهذه المسألة لغموض قول أرسطو فيها كانت موضع خلاف بين المفسرين فيما بعد . ولكن المقطوع به عند أرسطو هو أن النفس لا تفارق الجسم ، وليست كما ذهب بعض قدماء الفلاسفة كالملاح فى السفينة ، يستطيع أن يتجول فيها ، ويستطيع أن يرسى السفينة إلى جانب الشاطئ وينزل منها إلى البر فترة من الزمن ثم يعود إليها .

أما ابن سينا فيذهب إلى أن النفس جوهر قائم بذاته ، مستقل عن البدن ، مغاير له ؛ وله على ذلك أدلة كثيرة ، أشهرها برهان « الرجل الطائر » الذى قال به فى كتاب « الشفاء » ثم فى « الإشارات » ، والذى يقول فيه إنه لو توهم أحدنا كأنه خُلِق دفعة وكاملاً ، وخلق يهوى فى الهواء بحيث لا يصدمه أى شىء من خارج ، فإنه مع ذلك يثبت ذاته . وأكبر الظن أن برهان ديكارت فى إثبات وجود النفس « أنا أفكر إذن أنا موجود » مستمد من هذا البرهان .

ب — الأنا :

والذى يعنيه ابن سينا من النفس هو « الأنا » ، وفى ذلك يقول : « المراد

بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا »[١] . وحين يقول أحدنا « أنا » لا يعني بذلك البدن ، بل شيئاً آخر غير محسوس ، ويقدم الشيخ على ذلك براهين ثلاثة : الأول برهان الاستمرار ، يعني بذلك أن النفس مستمرّة هي هي منذ الولادة حتى آخر الحياة ، على حين يتغير البدن . والثاني برهان الانتباه ، فحين يهتم الإنسان فى أمر من الأمور يقول : إنى فعلت كذا وكذا ، فهو ينتبه إلى نفسه لا إلى بدنه . والثالث برهان الشخصية الجامعة لأفعال البدن المختلفة ، كالبصر ، والمشي ، والسمع ، والتكلم ، لأنَّ كل فعل من هذه الأفعال يتم بواسطة عضو خاص ، ولكن فى « الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال » .

وقد سادت فكرة « الأنا » التى أثبتها ابن سينا فى الفلسفة الحديثة ، فأخذ بها ديكارت ، وكثير من فلاسفة الألمان ، وبرجسون ، وفرويد صاحب التحليل النفسانى . ولكن ابن سينا كان صاحب الفضل والتقدم .

جـ — الشعور :

ويتصل بفكرة « الأنا » القول بالشعور . وهى فكرة لم تظهر إلا حديثاً فقسم فرويد الحياة النفسية إلى شعور ولا شعور ، وذهب وليم جيمس إلى أن الظواهر النفسية تتدفق فى « مجرى الشعور » . وقد فطن ابن سينا إلى فكرة الشعور ، وميز بينها وبين الأنا ، فقد يشعر الإنسان بذاته ، وقد يغفل عن ذاته ، أى لا يشعر بها ، ولكن مع ذلك لا تغيب عنه ذاته ، بل يكون مسوقاً كما يقول فرويد باللاشعور . وهذا هو معنى ما جاء فى « الإشارات » من قوله : « حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذكره »[٢] . وحاصل هذه النظرية أن كل فرد له شخصية تميزه

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وبقائها ، منشورة مع رسالة أحوال النفس لابن سينا — ص ١٨٣ .

(٢) « الإشارات » جـ ٢ ص ٣٠٥ .

عن غيره من الأفراد من جهة ، وتستمر معه من بدء حياته وهى التى تجعله شخصاً ، أو ذاتاً ، سواء أكان الفرد شاعراً بذاته ، أو غير شاعرٍ بها كما هى الحال فى حالة النوم والسكر ، فإنّ ذاته لا تغيب عن ذاته . فالشعور هو القوة الفعّالة التى توحّد الذات ، وتجمع أطراف الشخصية ، وتبعث على الاستمرار من الماضى إلى المستقبل .

والشعور بالأحوال النفسية سبيلٌ إلى معرفتها ، فما لم يشعر المرء باللذاذة من شىء معين فلن يعرفه تمام المعرفة ، ولن يتخيله ، ولن يشتق إليه مثل « حال الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة »[1] ، حقًّا يمكن تخيل مثل تلك الأحوال ، ولكن ذلك يكون عن طريق القياس لا « بالاستشعار » . وكثيراً ما تكون الحالة النفسية موجودةً ولا يشعر بها الإنسان لانشغاله بشىء آخر ، « كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما » ، أو الذى يصاب بنار أو زمهرير ، فينعدم الشعور ولا يتأذى .

جماع القول لا بد من الشعور بالأحوال النفسية حتى تؤثر تلك الأحوال فى السلوك . وكان ابن سينا أول فيلسوف فطن إلى هذه الفكرة وميّز بين الأحوال النفسية المختلفة ، وبين الشعور بها . ودارت بين الشيخ وبين تلميذه أبى جعفر مناقشات حول هذا الموضوع سجلت فى كتاب « المباحثات » ، فقد سئل الشيخ هل يشعر الحيوان بذاته كما يشعر الإنسان ، فأجاب « اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوهمه فى آلة وهمه ، كما يشعر بأشياء أخرى بحسه ووهمه فى آلاتهما » .

د ــ القوى النفسية :

والوهم قوة من قوى النفس ، ومقرها نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، وهى التى تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، مثل إدراك

---

(١) « النجاة » ص ٤٧٩ .

الشاة عداوة الذئب . وقوى النفس المدركة صنفان : صنفٌ يدرك من خارج وهي الحواس الخمس ، وصنف يدرك من باطن . وهذه إمّا أن تدرك صور المحسوسات ، وإما أن تدرك المعانى المستمدة من المحسوسات ، وإما أن تتصرف فى الصور والمعانى فتركب بعضها مع بعض . وأول هذه القوى الحس المشترك ، ومكانها التجويف الأول من الدماغ وتقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس . والقوة الثانية هى المصورة ، وموضعها آخر التجويف المقدم من الدماغ ، ووظيفتها حفظ ما قَبِله الحس المشترك بعد غيبة المحسوسات . والثالثة المتخيلة ، وتسمى المفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية ، وموضعها التجويف الأوسط من الدماغ ، ومن شأنها أن تركب بعض الخيال مع بعض وتفصله عن بعض بحسب الاختيار . والرابعة المتوهمة ، وقد تحدثنا عنها . والخامسة الذاكرة أو الحافظة ، فى التجويف المؤخر من الدماغ ، ووظيفتها حفظ ما تدركه القوة الوهمية . وإلى هنا تنتهى القوى الحيوانية الباطنة . وهذه كلها لها مراكز فى الدماغ ، أو باصطلاح ابن سينا « آلات » ، والمقصود بالآلة العضو « Organon » ، والآلة هى الترجمة العربية لهذا الاصطلاح اليونانى . فجميع هذه القوى تدرك بآلات ، ما عدا النفس العاقلة الخاصة بالإنسان فقط ، فإنها تدرك بغير آلة ، وكذلك إدراك الإنسان لذاته ، أو الشعور بالأنا ، فإنه يتم بغير آلة ، وعن طريق الإدراك المباشر .

ويشترك الإنسان مع الحيوان فى جميع القوى النفسانية ، ما عدا التعقل فإنه خاص بالإنسان ، وكذلك الروية فى الكائنات ، واستنباط الصنائع ، والتفرقة بين الجميل والقبيح . والفرق الأساسى بين الحيوان والإنسان ، أن الحيوان يهتدى بالغريزة والإنسان يتصرف بالعقل ، وهذا التمييز ظل مأخوذاً به حتى مطلع هذا القرن بعد أن أجرى علماء النفس تجارب على الحيوان اتضح منها أن الحيوان يتصرف بالذكاء والعقل أيضاً . وإذا كانت لبعض الحيوانات صنائع كالنمل والنحل التى تبنى البيوت والمساكن ، فإنها لا تصدر عن استنباط وروية بل « عن إلهام وتسخير » . ويضرب ابن سينا المثل بالغرائز المفطورة التى تسوق الحيوان عن

إلهام وتسخير بالشاة التى تحذر الذئب وإن لم تره قط ولا أصابتها منه نكبة ، وكذلك حال الطفل ساعة يولد فى تعلقه بالثدى .

ويميز ابن سينا بين الذكر والتذكر ، فالذكر خاص بالحيوان ، والتذكر بالإنسان . الذكر موجود فى سائر الحيوانات ، وهو اجتماع التجارب فى المتوهمة ويتم بغير إرادة ، « فإن ذَكرت ذكَرَتْ ، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر ، ولم يخطر لها ذلك بالبال » . أما التذكر فيكون للإنسان عن شوق وطلب . يقول الشيخ : « وأمّا التذكر ، وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ، فلا يوجد على ما أظن إلا فى الإنسان » ، وذلك لأن استحضار الأحداث الماضية بالإرادة إنما يكون للاستدلال بها على الأمور المستقبلة ، وهذا ما تختص به القوة النطقية التى يخلو منها الحيوان .

العقل

١ — الفرق بين العقل والنفس :

العقل قوة من قوى النفس فى الإنسان ، باعتبار القسمة الثلاثية المشهورة الأرسطية بحسب مراتب الموجودات الحية ، أى النفس النباتية والحيوانية والإنسانية . والنفس الإنسانية هى العاقلة . فهذه هى الناحية البسيكولوجية من العقل . وهناك ناحية أخرى ميتافيزيقية [1] تجعل العقل مبدأ لتحريك الأفلاك حتى نصل إلى العقل العاشر الخاص بالإنسان ، وهو المسمى بالعقل الفعّال . وقد فطن

(١) هذه التفرقة بين البحثين الميتافيزيقى والنفسانى تفرقة سينوية . يقول الشيخ فى استهلال كتاب « المبدأ والمعاد » [وهو لا يزال مخطوطاً] ما نصه : « وبعد فإنى أريد أن أدل فى هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد تقرباً به إلى الشيخ الجليل أبى أحمد بن محمد بن إبراهيم الفارسى ، فتتضمن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين ، أحدهما الموسوم بأنه فيما بعد الطبيعة ، والثانى العلم الموسوم بأنه فى الطبيعيات . فإن ثمرة العلم الذى هو فيما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه بأثولوجيا وهى فى الربوبية ، والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه . وثمرة العلم الذى هو فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الإنسانية وأنها ذات معاد » .

أصحاب الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط إلى هذه التفرقة فقالوا فى ترجمة عقول الأفلاك Intelligentia ، والعقل فى الإنسان Intellect . وقد ميز ابن سينا بين العقل الذى هو قوة من قوى النفس وبين العقل المحرك للفلك فى رسالة « أحوال النفس » فقال : « والنفس فإنما نسميها نفساً من جهة وجودها فعّالةً فى جسم من الأجسام فعلا من الأفاعيل . فأمّا بحسب جوهره الذى يخصه ، والذى يفارق به ، فلا نسميه نفساً إلا باشتراك الاسم والمجاز . والأشبه أن يكون اسمه الخاص به حينئذ العقل لا النفس » .

فى ترتيب الوجود أن أول شىء خلقه الله العقل الأول ، وله ثلاثة تعقلات : أحدها أنه يعقل خالقه ، والثانى أنه يعقل ذاته واجبةً بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته ، فحصل من تعقله خالقه عقل ، ومن تعقله ذاته واجبةً بالأول نفس ، ومن تعقله ذاته ممكنةً لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى . « ثم حصل من العقل الثانى عقل ونفس وجسم . . . وهكذا حصل من كل عقل ونفس وجسم إلى أن ينتهى إلى العقل العاشر »[١] .

أما العقل من الناحية البسيكولوجية ، أى من حيث وجوده فى الإنسان ، فهو قوة من قوى النفس ، ويسمى النفس الناطقة أو العاقلة ؛ وتنقسم النفس الناطقة قسمين عاملة وعالمة . فالعقل العملى مبدأ حركة الإنسان بعد الروية . وإذا كانت النفس الحيوانية محركة للحيوان ، فليس ذلك بعد روية وتفكير ، بل بنزوع شوقى ينبعث عن الشهوة أو الغضب .

ب — العقل العملى :

وللعقل العملى ثلاث وظائف : فهو حين يضاف إلى القوة الحيوانية النزوعية تحدث عنه هيئات انفعالية مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء . وحين يضاف

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها — منشورة مع رسالة أحوال النفس — ص ١٨٩ — ١٩٠ — ويلاحظ هنا تأثر ابن سينا بنظرية أفلوطين .

إلى المتوهمة يستفيد منه الإنسان فى التدابير الكائنة الفاسدة ، وفى استنباط الصنائع المختلفة . وحين يضاف إلى العقل النظرى يتولد عنه الآراء الذائعة مثل أن الكذب قبيح .

والعقل العملى هو الذى يتسلط على البدن ويسوسه فتنشأ عن ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، بحسب انقيادها أو عدم انقيادها . فالمرجع فى الأخلاق إلى العقل العملى الذى يذعن للقوة النظرية .

جـ — العقل النظرى :

والعقل النظرى أربع مراتب : أدناها العقل الهيولانى ، ثم العقل بالملكة ، ثم العقل بالفعل ، ثم العقل المستفاد .

العقل الهيولانى قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لكل شخص طفلا كان أم بالغاً ، مثل قوة الطفل على الكتابة .

والعقل بالملكة هو الذى تكون قد حصلت فيه المعقولات الأولى ، وهى المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب ، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية .

والعقل بالفعل هو الذى تكون قد حصلت فيه المعقولات الثانية التى تعتمد فى حصولها على المعقولات الأولى .

والعقل المستفاد كمال العقل بالفعل بأن تكون المعلومات النظرية حاضرة ماثلة كالمشاهد ، فتكون الصور المعقولة حاضرة والعقل يطالعها ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها .

والإدراك مراتب أدناها الإدراك الحسى ، وهو انتقال صورة الشىء الخارجى إلى الذهن . ولكن الشىء الخارجى مركب من مادة وصورة ، فإذا انتقلت صورته المدركة عن طريق الحواس إلى الذهن فهى غير مادية ، ولو أنها لم تتجرد تماماً عن لواحق المادة . أمّا التخيل فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، لأنها موجودة فقط فى صفحة الخيال دون وجود مادتها ماثلة أمام الحس .

أمّا الوهم فإنه ينال المعانى التى ليست مادية ، وإنْ عَرَضَ لها أن تكون فى مادة مثل اللون والشكل ، أو كما تدرك الشاة العداوة الموجودة فى الذئب . والصور الحسية أو الخيالية ، والمعانى الوهمية ، فإنها جزئية أى تدرك بحسب مادةٍ مادةٍ ، وتستعين بالآلات الجسدانية فى الإدراك .

أمّا صور المعقولات فغير مادية ألبتة ، وهى كلية لا جزئية ، ولا تدرك بآلة ولو أن العقل قد يستعين بالبدن فى كسب المعقولات .

د — الحدس :

هذا الطريق الثانى الذى يسميه طريق الفيض والإلهام والاتصال بالمبادئ الشريفة هو الفلسفة الإشراقية التى آثرها ابن سينا فى آخر حياته . ويتم كسب المعقولات الأولية بما يسمية « الحدس » ، وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كبير شىء ، وإلى تخريج وتعليم » . فالحدس إدراك مباشر . أمّا الطريق غير المباشر فهو القياس الذى نصل منه إلى نتيجة مجهولة من مقدمات معلومة .

والناس صنفان ، صنف « مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعّال فى كل شىء ، إما دفعةً وإمّا قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليديًّا »[1] وصنف يحصل المعقولات بالتلقين والتعلم من أصحاب الحدوس ، « لأن مبادئ التعليم الحدس ، فإن الأشياء تنتهى لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين » .

أما أصحاب الحدس الذين تنكشف لهم المعقولات دفعةً ، فطريقهم كما يقول الشيخ « ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة الأولى » .

---

(١) النجاة ص ٢٧٣ .

الأحلام والنبوة

يفسر ابن سينا الأحلام والنبوة ، وظواهر أخرى تعد من الخوارق ، كالمعجزات والاطلاع على الغيب والسحر وأصناف الكرامات ، تفسيراً طبيعياً يتلاءم مع جملة مذهبه فى تسلسل الكائنات وارتباط بعضها ببعضها الآخر ، وتأثير بعضها فى بعض . وهو يسلم بهذه الأمور التى تشهد بصحتها الآثار والأخبار. يقول الشيخ : « إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة » [1] ويقول : « إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب . . . فصدق ، ولا يتعسرن عليك الإيمان به ، فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة » [2] . ويقول : « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا مّا فى حال المنام ، فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة » [3] .

تقوم هذه الأسباب الطبيعية على أصول ثلاثة : الأول وظيفة العقل الفعّال ؛ والثانى وظيفة المتخيلة فى الإنسان ؛ والثالث الفعل والانفعال .

والعقل الفعّال — كما ذكرنا من قبل — هو العقل العاشر الذى فاض بالطريق المبين آنفاً عن الله . هناك إذن اتصال وثيق بين الله واجب الوجود وبين عقول الأفلاك . ويعلم الله كل شىء ، لا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، لأنه يعلم « الجزئيات من حيث هى كلية » ، « فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورةً ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون

---

(١) « الإشارات » ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية » (١) . والمثال الذى يضربه ابن سينا لتوضيح هذا الضرب من العلم الجزئى الذى يكون على نحوٍ كلى ، هو معرفتنا بالكسوف الذى يقع فى وقت معين ، وذلك نتيجة علمنا بحركات الأجرام السماوية . والفرق بين علم الإنسان وعلم الله ، أن علم الإنسان زمانى وآنى ، أما الأول [أى الله] الذى لا يدخل فى زمانٍ وحكمه ، فهو بعيد أن يحكم حكماً فى هذا الزمان وذلك الزمان . صفوة القول : « أنك إنما تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بأسبابها ، وإحاطتك بكل ما فى السماء . وإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب فى الأشياء ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات . ونحن سنبين هذا بزيادة كشفٍ فتعلم كيف نعلم الغيب . . . » (٢) .

والعقل الفعَّال يدرك الأمور الجزئية عن طريق إشراق الجواهر العقلية . لأن « إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول بإشراق الأول »(٣) . والعقل الفعَّال هو الذى يُخْرِج المعقولات من القوة إلى الفعل ، وقياسه إلى أنفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا ، وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحس بالقوة إلى الفعل . فأول ما يحدث من العقل الفعَّال فى العقل الهيولانى هو العقل بالملكة وهو صورة المعقولات الأولى التى حصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء ألبتة مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أن كل أرض ثقيلة (٤) .

صفوة القول العقل الفعال ، أو العاشر ، من الجواهر العقلية المفارقة ، وهو الذى به يتصل الإنسان ، وعن طريق هذا الاتصال تخرج المعقولات من القوة

---

(١) « النجاة » ج ٣ ص ٤٠٤ – وانظر أيضاً الحجة نفسها فى « الإشارات » ج ٣ ص ٢٠٣ – ٢٠٥ .

(٢) « النجاة » ج ٣ ص ٤٠٧ .

(٣) « الإشارات » ج ٣ ص ٢٠٢ .

(٤) « المبدأ والمعاد » مخطوط ورقة ٩٦ ظ .

إلى الفعل ، وبواسطة العقل الفعّال يطلع الإنسان على الغيب، ما دام هذا العقل عنده علم بالجزئيات .

وأول تفسير للنبوة أن النبي بما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعّال فتكون قوته العقلية كأنها « كبريت والعقل الفعّال نار فيشتعل فيها دفعةً ويجلبها إلى جوهره ، وكأنه النفس التى قيل فيها يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور »[١] .

وتلعب المتخيلة دوراً كبيراً فى الأحلام والاطلاع على الغيب . فالمتخيلة متوسطة بين الحس والعقل ، وتارة يجذبها الحس ، وتارة أخرى يجذبها العقل . وإذا استغرق الإنسان فى الحس تعطلت المتخيلة عن خدمة النفس الناطقة فى اتصالها بالمبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية . وعند ما يتعطل الحس عن شغل المتخيلة ، كما هى الحال عند النوم ، تنعكس هيئة العالم فترتسم على صفحة المخيلة ، فيشاهد النائم «صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة هى مُثل لتلك المدركات الوحيية »[٢] . وإذا خلصت المخيلة من تأثير الحس والعقل ، كما هى الحال فى الجنون والمرض ، أمعنت المخيلة فى إتيان أفاعيلها ، وهذا يعرض للمجانين والممرورين فيشاهدون ما يتخيلون .

وفى حالة الصرع والغشى تفسد القوّة الحسية ، وينصرف المصروع عن الحس ، ويسهل انجذاب المخيلة مع النفس الناطقة ، « فيعرض للعقل العملى اطلاع إلى أفق عالم النفس فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال فيظهر كالمشاهد والمسموع »[٣] . وهذا هو تفسير الإخبار بالغيب والتكهن بالمستقبل .

والمعجزات والكرامات المختصة بالأنبياء والأولياء ، وكذلك السحر وصنوف

---

(١) « المبدأ والمعاد » ورقة ١١٣ ب .

(٢) « أحوال النفس » ص ١١٩ .

(٣) « أحوال النفس » ص ١٢١ .

النيرجات والطلسمات ، فمرجعها إلى تأثير النفسانى فى النفسانى ، أو النفسانى فى الجسمانى ، لأن كل انفعال لا بد له من فعل [١] . فالكرامات التى شرف الله تعالى بها قوماً من عباده المخصوصين ، عبارة عن أمور تخرج عن المجرى الطبيعى كما يحكى عن بعضهم أنه كان يستسقى للناس فيسقون ، أو يدعو عليهم فيخسف بهم ، أو يدعو لهم فيخلصون من الوباء والقحط والأمراض المزمنة ، وكما يحكى عن بعضهم أنه كانت تنقاد له السباع .

السعادة

سعادة النفس حال لها بعد مفارقة البدن . أمّا حين تكون متصلة بالبدن فى هذه الحياة الدنيا ، فلا يسمى ما تظفر به سعادة أو شقاء ، بل لذة أو ألماً . ويسمى تحلية النفس بالأمور التى تؤدى إلى سعادتها الأخروية زكاء النفس ؛ فلا غرابة أن يكون عنوان كتابه الشعبى فى الفلسفة « النجاة » وأن يكون عنوان الفصل الخاص بالسعادة فيه هو « المعاد » . وفى رسالة « أحوال النفس » نجد عنوان هذا الفصل « فى سعادتها وشقاوتها بعد الفراق » . والنفس جوهر مستقل عن البدن ، قائم بذاته ، كما ظهر من الأدلة على جوهريتها وقيامها بذاتها .

وتبنى السعادة على أصول أربعة ، الأول أن لكل قوة نفسائية لذة تخصها وهى بلوغ كمالها فلذة الشهوة ملاءمة الكيفيات المحسوسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، وهكذا . والأصل الثانى أن اللذات مراتب مختلفة ، منها ما كماله أتم وأفضل ، وما كماله أكثر ، وما كماله أدوم ، فتكون اللذة الحاصلة أبلغ وأوفر . والأصل الثالث أن اللذة المتحققة بالتجربة والشعور أقوى من تلك التى يتخيلها المرء دون تجربتها ، مثل حال الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة . ومن أجل ذلك لا يمكن معرفة حقيقة اللذة الحاصلة من القوة

(١) انظر رسالة « الفعل والانفعال » ففيها تفصيل ذلك مع ذكر أمثلة كثيرة .

العاقلة إلا بالتجربة . والأصل الرابع وجود شواغل تمنع النفس من بلوغ الكمال للقوة النفسية ، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو ، ومثل عدم شعور الخائف بلذة الغلبة . فكذلك قد يعرض لبعض الناس ما يمنعهم عن الشعور بلذة الحياة العقلية .

وبناء على هذه الأصول يقرر ابن سينا بالقياس البرهانى الذى يرتفع من الجزئيات المشاهدة إلى القضايا المجهولة الغائبة ، أن « النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقليًّا مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل » .

واللذات مراتب بحسب سُلَّم القيم ، فلذة الشهوات من طعام وشراب أدنى مرتبة من لذة الغلبة وحب الرياسة والسلطان ، ولذة الحياة العقلية أشرف وأتم من اللذات الشهوانية والغضبية . ثم إن لذة المعقول أدوم من لذة المحسوس ، ولذلك كانت اللذة الدائمة أرفع من اللذة المتغيرة الفاسدة .

والعلة التى تجعل الإنسان لا يبلغ اللذة العقلية هو اتصاله بالبدن ، وانغماسه فى الرذائل ، ولا سبيل له إلى تحصيل اللذة الشريفة إلا بأن يخلع ربقة الشهوة والغضب عن عنقه ، فيطالع عندئذ لذة المعقولات وما فيها من بهاء .

وإذا انغمس المرء وهو فى هذه الحياة الدنيا بشهوات البدن ، وتمكنت منه تلك الشهوات ، شغلته عن مطالعة السعادة الحقة الناشئة عن معرفة المعقولات ، وإذا فارقت نفسه البدن لم يسعد فى الآخرة ، وكان شقيًّا .

ويسمى ابن سينا أولئك الذين ينقطعون للحياة النظرية باصطلاح صوفى هو « العارفون » . يقول فى الإشارات : « والعارفون المتنزهون إذا وُضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا » [1] .

ومع ذلك فقد يمكن للإنسان فى حالة اتصاله بالبدن إذا أعرض عن الشواغل

(١) « الإشارات » ج ٣ ص ٢١٩ .

أن يبلغ من هذه اللذة حظًّا وافراً ، وأن يبلغ السعادة . ومعنى ذلك أن الزهد التام فى الشهوات البدنية ، كما يذهب إلى ذلك معظم الصوفية ، ليس ضروريًّا ، لأن التصوف الذى يقول به الشيخ تصوف نظرى ، هو من قبيل المعرفة المحضة ، أو « الغنوصية » [1] بالاصطلاح اليونانى . وإنما المطلوب فى بلوغ السعادة ، وهو شرط لها ، أن يتوسط المرء فى الإقبال على الشهوات . فالسعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، وهو الأخلاق . والفضائل هى الوسط بين الإفراط والتفريط . وإذا حصلت ملكة التوسط تنزه الإنسان عن الهيئات الانقيادية لما تدفع إليه الشهوة ، وتأمر به الغلبة والغضب . فالمقصود من إصلاح الأخلاق إفادة النفس هيئة الاستعلاء والتنزيه ، لا الإذعان والانقياد .

فإذا اكتسبت النفس فى هذه الدنيا الهيئة الصالحة الناشئة من استعلاء القوة العقلية ، ثم فارقت وفيها ملكة الاتصال ، فهذه هى السعادة الحقة .

العشق

نظرية العشق تضرب فى الميتافيزيقا إلى الصميم ، ولو أن منها جانباً نفسانيًّا يدخل فى العلم الطبيعى . فنحن ننتقل الآن شيئاً فشيئاً من البحث فى النفس والعقل وما يتصل بهما إلى البحث فى الإلهيات . وقد أفرد الشيخ للبحث فى العشق رسالة خاصة كتبها للفقيه عبد الله المعصومى [2] ، الذى كان « أفضل تلامذة أبى على » وكان أبو على يقول للمعصومى : « هو منى بمنزلة أرسطو من أفلاطون » [3] .

والعشق اصطلاح ابتدعه ابن سينا ليدل به على ما كان يجرى فى الفلسفة من قولهم بالحب . والفلسفة هى « محبة الحكمة » ، وليست هى الحكمة ، كما بيّن

---

(١) الغنوصية : Gnosticism مذهب فى المعرفة يزعم الوصول إلى العلم بالله بغير طريق الأديان والرسل ، وقد ساد المذهب فى الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد .

(٢) نشرت فى مجموع يسمى « جامع البدائع » — مطبعة السعادة — ١٩١٧ — ص ٦٨ — ٩١

(٣) « تاريخ حكماء الإسلام » للبيهقى — دمشق ١٩٤٦ — ص ١٠٢ .

ذلك أفلاطون فى محاورة المأدبة . ويبدو أن الشيخ نقل الاصطلاح من الحب إلى العشق ، لأن العشق أقوى وأعمق . ومع ذلك فإن المترجمين للعشق يقولون إنه الحب Amour [١] . علينا إذن أن نرجع إلى فلسفة أفلاطون إذا شئنا فهم ما يريده الشيخ . ونحن نعلم أن أفلاطون لم يتحدث عن الحب سبيلاً إلى بلوغ الحكمة فقط ، ولكنه تحدث فى الخير ، وفى الوجود ، وبخاصة لأن هذين المبحثين كانا محور المناقشات فى مدرسة أقليدس الميجارى . والخير تاج فلسفة أفلاطون ، ومنبع كل وجود . والحب عنده هو المنهج الموصل إلى الحق وإلى الجمال [٢] .

الخير ، والوجود ، والعشق ، هى الأصول الثلاثة التى يفسّر بها ابن سينا وجود الموجودات ، واستحقاقها للوجود ، ونزوعها إليه ، وتمسكها به .

والموجودات مراتب ، أعلاها واجب الوجود ، الأول بذاته ، وأدناها الهيولى المحضة . والموجود الأول فعل خالص ، ووجود محض ، وكل ما عداه ممكن الوجود ، حتى نبلغ الهيولى وهى إمكان خالص ، وهى من أجل ذلك عدم . وهكذا تتدرج الموجودات من الوجود إلى العدم . ولكل موجود كمالٌ ، وسعيه إلى الكمال تحقيق لخيره . والأول خير محض ، برىء عن النقص والشر الذى هو الهيولانية والعدمية . وعشق الذات هو صريح الوجود . ولذلك فإنّ الموجود المقدس هو الغاية فى الخيرية ، وهو الغاية فى المعشوقية ، وعشقه لذاته أكمل عشق وأوفاه . يقول الشيخ : « وإذ الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات فى الذات ، فإذن العشق هو صريح الذات ، والوجود ، أعنى فى الخير . فإذن الموجودات إمّا أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » [٣] .

فأنت ترى فى هذا النص أن ابن سينا يوحد بين الخير والوجود والعشق . أى أنه لا علة للعشق سوى الوجود نفسه ، ولذلك كان العشق غريزيًّا فى كل

---

(١) انظر ترجمة جواشون لكتاب « الإشارات » .

(٢) انظر تفصيل فلسفة أفلاطون فى كتاب المؤلف عنه — دار المعارف ١٩٥٦ .

(٣) « رسالة فى العشق » ص ٧٢ .

موجود . وقد غرز الله لحكمته فى الموجودات عشقاً طبيعيا تنزع به إلى الكمال والوجود . وإذا كان الموجود يعشق ذاته ، فمعنى ذلك أنه يعشق كماله وخيره . والخير بذاته معشوق . والخير عاشق للخير ؛ والإنسان يؤثر الخير فى جميع تصرفاته .

ولننزل الآن إلى أدنى مراتب الموجودات ، وهى الكائنات غير الحية ، المركبة من هيولى وصورة ، مثل قطعة الحجر أوالنحاس . هذه القطعة من الحجر ما دامت موجودة فهى مركبة من هيولى وصورة ، والهيولى فيها دائمة النزوع إلى الصورة ، دائمة العشق لها ، ولا يمكن أن تتجرد أبداً عن الصورة ، لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى ، إشفاقاً من ملازمة العدم المطلق . فالهيولى « كالمرأة اللائمة الذميمة المشفقة من استعلان قبحها ، فمهما انكشف قناعها غطت دمائمها »[١] .

وكذلك الحال فى الكائنات الحية ، فلكل قوة من قوى الكائن الحى تصرف يحثه عليه عشق غريزى ، وذلك لتحقيق الكمال الخاص به . فالحاس يعشق المحسوسات وإلا تعطلت القوة الحسية . والقوة الغضبية تعشق الانتقام والغلبة والفرار من الذل والاستكانة . والقوة الشهوانية تعشق الغذاء الذى يبقى الكائن حيًّا ، كما يعشق الذكر الأنثى بضرب من العشق الغريزى الضرورى لاستبقاء الحرث والنسل .

أمَّا الإنسان فلأنه يمتاز بالعقل ، ويمتاز مع عقله بحرية الاختيار ، والتصرف فى أفعاله لا على سبيل التسخير والانقياد ، فإنه يعشق إلى جانب العشق الغريزى الحيوانى الذى يشارك فيه سائر الحيوانات الأمور الجميلة والصور الحسان. وقد مرّ بنا أن هذا مما يفصل بين الإنسان والحيوان ، نعنى استحسان الحسن وإيثار الجميل .

ويعلل ابن سينا عشق الظرفاء للأوجه الحسان بأمور أربعة ، أو مقدمات

---

(١) « رسالة فى العشق » ص ٧٣ .

أربعة . المقدمة الأولى أنه إذا انضمت قوة نفسانية عليا إلى ما دونها زادتها قوةً وبهاء حتى تصير أفاعيلها بارزة ، مثل إعانة القوة النطقية للوهمية فتستفيد زيادة قوة وجسور . والمقدمة الثانية أن الإنسان قد يفعل أفعالا عن نفسه الحيوانية منفرداً كالإحساس والتخيل والمواثبة والمحاربة ، غير أن نفسه الحيوانية لما تكتسبه من البهاء بمجاورة الناطقة فإنها تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشدّ وألطف وأبهى . وذلك مثل تكليفه القوة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال للذّود[1] عن مدينة فاضلة أو أمّة صالحة . والمقدمة الثالثة أن الخير الإلهى مأثور ومطلق ، أمّا الخيرات الدنيوية الحيوانية فربما يضر إيثارها بما يعلوها فى المرتبة ، كالبذخ فى الإنفاق فإنه يضر بوفور المال . والمقدمة الرابعة أن النفس النطقية ، والحيوانية أيضاً لجوارها للنطقية ، أبداً تعشقان كل شىء من حسن النظم والتأليف والاعتدال .

فالولوع بالمنظر الحسن يرجع إلى القوة الناطقة التى تميز النظام ، والتأليف الحسن ، والاعتدال فى النظم والتركيب ، ثم ينعكس ذلك فى الخيال والوهم فيزداد قوة ولطفاً . جملة القول يطلب ابن سينا أن يحب الإنسان « الصورة المليحة باعتبار عقلى »[2] حتى يكون ذلك سبيلاً إلى الرفعة والزيادة فى الخيرية لولوعه بما هو أقرب فى التأثير من المؤثّر الأول ، والمعشوق المحض ، وأشبه بالأمور العالية .

الإلهيات

١ ــ مباحث الإلهيات :

الإلهيات هو العلم الذى يسميه الفرنجة الميتافيزيقا ، أو ما بعد الطبيعة . وكان أرسطو يسمى الميتافيزيقا الفلسفة الأولى تارة ، والعلم الإلهى تارة أخرى ، لأنه يبحث فى العلة الأولى وغاية الغايات وهو الله . ولكن الله عند أرسطو هو

---

(١) الذود : الدفاع .

(٢) « رسالة العشق » ص ٨١ .

المحرك الذى لا يتحرك ، لم يخلق العالم ، وصلته به هى أنه حركه الحركة الأولى كعلة غائية ، فالله لا يُعْنَى بالعالم . ولا يمكن أن تعجب هذه الصفات أصحاب الأديان ، وبخاصة الإسلام الذى ينص على أن الله خلق العالم ، ودبّره ، وهو تعالى يعلم عنه كل كبيرة وصغيرة . فكان لا بد لفلاسفة المسلمين الذين احتذوا حذو أرسطو أن يخالفوه فى هذه المسألة الجوهرية ، وأن يقولوا فى وجود الله وصلته بالعالم من جهة ، وصلته بالإنسان من جهة أخرى قولاً آخر يتفق مع تعاليم الإسلام .

ومع ذلك فإن تعريف ابن سينا للميتافيزيقا هو نفسه تعريف المعلم الأول . يقول الشيخ فى افتتاح المقالة الأولى من إلهيات « النجاة » إن هذا العلم — أى العلم الإلهى — يبحث عن الموجود المطلق ، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم ، فيكون فى هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية .

وقد ورث العرب ضربين مختلفين من الفلسفة ، الأولى فلسفة الوجود وهى فلسفة أرسطو ، والثانية فلسفة الواحد التى قال بها أفلوطين (١) . وقد اضطرب أوائل فلاسفة المسلمين مثل الكندى بين هذين النظامين من الفلسفة . غير أن ابن سينا قد انحاز إلى جانب مذهب الوجود ، وجعل الواحد تابعاً له . فاحفظ هذا ، واعلم أن فلسفة الشيخ فلسفة وجود لا فلسفة واحد . فقد رأينا أنه يعرف العلم الإلهى بأنه ذلك الذى يبحث فى الموجود المطلق ، وأن أرسطو يقول فى تعريفه إنه العلم الذى يبحث فى الموجود من حيث هو موجود (٢) .

فلا غرابة بعد ذلك أن يكون الله عند ابن سينا هو واجب الوجود . وقبل أن ننظر فى السبيل الذى أثبت فيه ابن سينا الوجود للموجود الأول ، يحسن

---

(١) أفلوطين : فيلسوف مصرى (٢٠٥ — ٢٧٠) أصله من أسيوط ، ودرس فى الاسكندرية ؛ وأسس مدرسة فى روما ، وهو صاحب مذهب الأفلاطونية المحدثة ، وفلسفته تقوم على أن الواحد أصل الوجود ، وعنه فاض العقل ثم النفس .

(٢) نود أن ننبه إلى أن فلسفة الوجود سواء عند أرسطو أو عند ابن سينا خلاف الفلسفة الوجودية التى ظهرت على مسرح الفكر حديثاً . والفرق بين المذهبين عظيم ، لأن الأولى تقدم الماهية على الوجود ، والوجودية الحديثة تقدم الوجود على الماهية . وهذا ولا شك قلب للأوضاع ، وثورة على الفلسفة القديمة .

أن نقدم مقدمة رأى الشيخ أن يعلنها فى أول إلهيات « الإشارات » .

ويبدو أن الشيخ هوجم فى عصره من أنصار الفلسفة الحسية الذين لا يؤمنون إلا بالمحسوسات ولا ترتفع مداركهم إلى مرتبة المعقولات المجرّدة ، فاضطر فى أواخر حياته أن يرد عليهم فى هذا التمهيد . والطريف أن ابن سينا يسمى هؤلاء القوم « البله » فى مقابل العارفين ، وهى قسمة كانت سائدة عند فلاسفة المسلمين ، فنحن نجد ابن رشد يقسم الناس قسمين : الجمهور والسعداء . فالجمهور ، أو البلهاء ، هم أولئك الذين لا ترتفع مداركهم عن المرتبة الحسية والوهمية ، أى يقفون عند المرتبة الحيوانية . يقول الشيخ فى « الإشارات » : « اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأنّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأنّ ما لا يتخصص بمكان أو وضعٍ بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظّ له من الوجود . وأنت يتأتى لك أن تتأمّل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ومَنْ يستحق أن يُخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد ، موجود . . . » إلى أن يقول : « فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف بالكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال فى كل كلى »[1] .

الجديد فى هذا الكلام هو الطعن فى البلهاء الذين لا يؤمنون إلا بالمحسوسات وما أشبهها . أمّا القول فى الكلى المجرّد المعقول ، فقد سبق بيانه عند الكلام على العقل وكيف يكتسب المعقولات ، وأن العالم العقلى خلاف العالم الحسى . ومنذ ظهور الفلسفة وأصحابها منقسمون حتى اليوم إلى حسّيين وعقليين ، وقد يتشح

---

(١) « الإشارات » ج ٣ ص ١٧ — ١٩ .

الحسيون بأردية جديدة كالوضعيين ومَنْ لَفَّ لَفَّهم ، وليست دعواهم كما رأيت جديدة ، ولا إنكارهم للمعقولات المجردة بدعة .

أمَّا السبب فى هذا الاستهلال الذى بدأ فيه الشيخ بالرد على الحسِّيين ، فذلك لأن الله ليس من قبيل المجسَّمات ، ولا المحسوسات ، فإنْ اعتمد المفكر على الحس وَحْدَه ، ولم يقبل أو يعترف بالمعقولات الكلية المجردة، فقد أوصد الباب ابتداء فى طريق إثبات وجود الله .

فالطريق إلى الحق سبحانه طريق عقلى لاحسِّى . ولا يمكن أن يكون غير ذلك .

ب — واجب الوجود :

وقد سلك ابن سينا لإثبات وجود الله طريقاً يختلف عن طريق الشرع وما جاء فى القرآن من أدلَّة ، ويختلف من وجه آخر عن طوائف علماء الكلام . أمَّا الطريق القرآنى فقد فصله ابن رشد فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » بعد أن ذكر أدلَّة المتكلمين والصوفية وأهل السنَّة واعترض عليهم ، ثم ذهب إلى أن القرآن ينصّ على دليلين هما دليل العناية ، ودليل الاختراع . فدليل العناية ، أى موافقة الكائنات للإنسان ، مثل قوله تعالى « ألم يجعل الأرض مهاداً » . ودليل الاختراع مثل « أفلاينظرون إلى الإبل كيف خلقت » . أمَّا علماء الكلام، فهم على الجملة يسلكون دليل الحدوث ، فيقولون : العالم حادث ، وكل حادث يفتقر إلى موجد ، فالله هو موجد العالم ، ولكن هذا الطريق يؤدّى إلى مشكلات تتَّصل بالخلق من جهة ، وبالزمان من جهة أخرى ، وهو ما سوف يتعرض له ابن سينا .

دليل ابن سينا يعتمد على معنى الواجب والممكن . فالواجب الوجود هو « الموجود الذى متى فُرِض غير موجود عَرَض منه محال . وأن الممكن الوجود هو

الذى متى فُرِض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال »[١] . وأيضاً فإن الواجب الوجود هو الضرورى ، والممكن الوجود فهو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .

ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته ، وقد يكون واجب الوجود بغيره . فالذى بذاته فهو الذى يلزم عنه محال من فرض عدمه . أمّا الذى بغيره فهو الذى يكون واجب الوجود إذا توافرت فيه شروط معينة ، مثل اثنين واثنين أربعة ، فهذه واجبة الوجود لا بذاتها . وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة . وبذلك تقع القسمة فى ثلاثة : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود .

ونودّ أن نناقش مثال النار والاحتراق الذى ضربه ابن سينا فقد كان مثار مناقشة عظيمة بينه وبين الغزالى من جهة ، وبين الغزالى وابن رشد من جهة أخرى . وترجع أهمية هذا المثال إلى مبدإ السببية ، فالفلاسفة يعترفون بهذا المبدأ ، أى العلّية ، ويذكرون اتباعاً لأرسطو أن العلل أربع هى : المادية والصورية والفاعلة والغائية . وخلاصة مذهبهم أن كل موجود لا بد لوجوده من علة . أمّا الغزالى فإنه ينكر فى كتابه « تهافت الفلاسفة» هذا المبدأ ، لأن الاعتراف به يستبعد القدرة الإلهية ، وليس هناك خالق ولا مؤثّر إلا الله . ولذلك ليست النار هى علة الاحتراق ، ولكنها السبب الظاهر فقط ، أمّا العلة الحقيقية فهى الله .

أما ابن سينا فيرى أن لكل موجود علّةً فى وجوده ، ما عدا الله لأنه واجب الوجود بذاته ، ولأنه مبدأ كل معلول . والشىء قد يكون معلولاً باعتبار الماهية ، أو باعتبار الوجود . فباعتبار الماهية له علّتان هما المادية والصورية ، وباعتبار الوجود له علّتان هما الفاعلة والغائية . كالمثلث « فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ،

(١) « النجاة » ج ٣ ص ٣٦٦ .

كأنهما علتاه المادية والصورية »[1] . وأما من حيث وجوده فعلته غائية ثم الفاعلة.

والعلة الأولى هي « علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود »[2] .

وكل ممكن الوجود فإنه يفتقر إلى علة أخرى فى وجوده .

فهذا هو الطريق الذى سلكه الشيخ فى إثبات وجود الله ، أى طريق القسمة العقلية إلى الواجب والممكن ، وأن الممكن يحتاج إلى علة ، وأن الواجب هو العلة الأولى لكل موجود ، فالأول واجب الوجود .

وله صفات هى البساطة والكمال ، والخير المحض ، وأنه حق ، وأنه واحد، ولا مثل له ، ولا ضدّ له ، ولا ندّ له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى .

وللشيخ فى الإشارات طريق حدسى يتلاءم مع فلسفته الإشراقية ، ويختلف عن الطريق البرهانى المذكور فى « النجاة » ، هذا الطريق هو تأمل الوجود نفسه ، دون اعتبار من النظر فى أحوال المخلوقات. وفى ذلك يقول : «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأملٍ لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود »[3] .

جـ — الله والعالم :

وإذا كان ابن سينا قد عدل عن النظر فى حال المخلوقات ، مع أن هذا النظر هو الذى أمر به الله فى كتابه الكريم، وزعم الشيخ أن تأمّل الوجود فى ذاته مباشرة أوثق وأشرف، فقد عدل كذلك عن القول بالخلق إلى القول بالإبداع ، ثم بالفيض ، ثم بالتجلى ، علة لوجود الكائنات عن واجب الوجود . الواقع تفسير صلة الله بالعالم مشكلة من أعوص المشكلات الفلسفية ، التى لن ينقطع الحديث عنها والخوض فيها . وترجع تلك المشكلة إلى تعليل خلق المادة ، وكيف كان

(١) « الإشارات » جـ ٣ ص ٣٠ . (٢) « الإشارات » ص ٣٥ .

(٣) « الإشارات » ص ٧٩ .

ذلك ، مع أن الله غير مادي . فهل المادة قديمة كما زعم أرسطو ؟ ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم . ولذلك آثر علماء الكلام القول بالحدوث ، حتى يكون الله قديماً ، وهنا تعرض لنا مشكلة الزمان ، عند تعرضنا للقديم والحادث . ونحن نعرف أن ابن سينا أرسطاليسي النزعة ، فهو إلى القول بقدم العالم أمْيَلُ ، ولكنه يرغب فى مفاداة التصريح بهذا المذهب ، فعدله إلى مسالك أخرى عجيبة رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

وأول مناقشة بدأ بها الشيخ هى تفسير معانى هذه الألفاظ « أوجد ، وصنع ، وفعل » ، فالإيجاد ، والصنع ، والفعل ، كل ذلك « يرجع إلى أنه قد حصل للشىء من شىء آخر وجود بعد ما لم يكن » [1] . ويعتقد العامة من الناس أنه « لو فُقِد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً ، كما يشاهدونه من فُقْدان البنَّاء وقوام البناء» . وحاصل هذا التشبيه أن العالم إنما احتاج إلى الله فى ابتداء وجوده بعد عدم ، وليست له بعد ذلك حاجة إلى البارى .

ويذهب ابن سينا إلى القول بالإبداع ويرفض القول بالإيجاد والصنع والفعل والإحداث والتكوين ، والإبداع هو « أن يكون من الشىء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث » [2] . وبذلك حلّ الشيخ بضربة واحدة قضية الخلق من مادة ، وفى زمان ، وبتوسط آلة . فالتكوين هو أن يكون من الشىء وجود مادى ، والإحداث هو أن يكون من الشىء وجود زمانى . أمَّا الإبداع فأن يكون الشىء لا من مادة ولا من زمان سابق . وذلك لأن الله قديم أزلى ، واحتيال ابن سينا فى شرح معنى الإبداع على هذا النحو يجعل العالم قديماً قِدَمَ العلَّة الأولى. والزمان قَبْل وبعد. وقد يتقدم الشىء على شىء آخر بالزمان أو بالذات ، وتقدم الله على العالم تقدم بالذات لا بالزمان ، والمثال الذى يضربه

---

(١) « الإشارات » ص ٨٥ .

(٢) « الإشارات » ص ١١٥ — ١١٦ .

ابن سينا فى ذلك هو « حركت يدى فتحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، وإن كانا معاً فى الزمان . فهذه بعْدية بالذات »[١] .

فإذا لم يكن الخلق ماديا ولا زمانيا ، فإن سبيل وجود الموجودات عن الله هو « الصدور » ، وهو اصطلاح شبيه بالفيض ، وقد جاءت الفكرة عن أفلوطين .

والأول لا يصدر عنه إلا واحد ، إذ لو صدر عنه اثنان ، لكان الصدور على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية فى الفعل تقتضى الاثنينية فى الفاعل . وأول ما صدر عن الله هو العقل الأول ، ثم نفس ، ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الأربعة [٢] . أما كيفية صدور هذه العوالم بترتيبها النازل من الحق سبحانه ، فقد بيَّنه الشيخ فى إحدى رسائله على هذا النحو : « هذا العقل [أى العقل الأول] له ثلاثة تعقلات ، أحدها أن يعقل خالقه تعالى ، والثانى أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ؛ وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هى أيضاً جوهر روحانى كالعقل . إلا أنه فى الترتيب دونه ؛ وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى » [٣] .

وهذا هو سبيل الكثرة عن الواحد ، أى هذه التعقلات الثلاثة ، تعقله لخالقه ، وتعقله لذاته واجبة ، وتعقله لذاته ممكنة .

وهكذا حصل من كلٍّ عقل ونفس وجسم ، إلى أن ينتهى إلى العقل العاشر ، الذى حصل منه العالم العنصرى ، عالم الكون والفساد . والعناصر أربعة النار والهواء والماء والأرض ، وقد حصلت منها المعادن ، والنبات ، والحيوان ، ثم الإنسان الذى هو أكمل الحيوانات وأشرفها .

---

(١) « الإشارات » ص ١٠٥ .

(٢) « الرسالة العرشية » ص ١٥ .

(٣) « رسالة فى معرفة النفس الناطقة » — منشورة مع أحوال النفس ص ١٨٩ .

والإنسان إذا سلك سبيل العقل ، وزكى نفسه بالعلم والعمل ، ارتفع إلى عالم الجواهر الشريفة العقلية ، وظفر بالسعادة التي سبق ذكرها .

فهذا بيان الصلة بين الله والعالم بما فيه من شتى الموجودات .

د — الله والإنسان :

وعند ما نبلغ صلة الله بالإنسان نواجه أسئلة محيِّرة فكَّر الناس فيها من أقدم العصور ، ولا يزالون فيها متأملين ، ولن يبلغوا فيها جواباً حاسماً .

تلك الأسئلة هي : هل الإنسان حرّ ؟ فإن كان حرًّا فكيف نوفِّق بين حريته وبين علم الله الأزلى السابق ، وقدرته الشاملة ؟ وإن كان الله هو الذى خلق الإنسان ، فلماذا دفعه إلى ارتكاب الشر ؟ وإذا ارتكب الإنسان الشر ، وكان ذلك بقدرة الله تعالى ، فلماذا يحاسبه على أفعاله ؟ ولأمر مَّا خلق الله الشر ، وكان الأجدر أن يكون العالم كله خيراً ؟

الجواب عن هذه الأسئلة تُعْرف فى الفلسفة الإسلامية باسم القضاء والقدر ، والخير والشر ، والعناية الإلهية .

ومذهب ابن سينا فى القضاء والقدر ، والخير والشر ، والعناية الإلهية ، يتلاءم مع مذهبه الفلسفى العام ، من القول بنظام العالم وتسلسل الموجودات ، وارتباط الموجودات ارتباطاً ضرورياًّ بأسبابها ، والقول بالوجوب والإمكان مع قسمة الموجود إلى واجب وممكن ، ثم صفة الموجودات الممكنة ، ومنها الإنسان . فقد رأينا أن العالم كله يشتمل على ترتيب بديع ونظام محكم ، ويبدأ هذا الترتيب بالله واجب الوجود ، ثم تتسلسل الموجودات عنه تعالى فى نظام تام من العقل الأول إلى سائر العقول حتى العقل العاشر ، ثم عالم العناصر الكائنة الفاسدة ، وترتقى مرة أخرى إلى النبات ، ثم الحيوان ، ثم الإنسان . وقد فاضت جميع الكائنات عن واجب الوجود ، وصدرت عنه ، وعلم الله محيط بكل شىء لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء أو فى الأرض . وهذا العلم تابع

لارتباط الأسباب بالمسببات ، فالقدَر الإلهى هو إيجاب الأسباب للمسببات . ومتى تقررت الأسباب والمسببات ، فقد تقرر العالم بنظامه ، بحيث تستطيع النفس الناطقة أن ترتسم فيها صورة هذا العالم . وفى ذلك يقول الشيخ : « إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقليًّا مرتسما فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئاً من مبدإ الكل ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة التى هى مبدأ لها الروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً مّا فى الأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتّحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره »[1] .

فهذه هى همزة الوصل بين الإنسان والله ، أن يزكو بنفسه الناطقة حتى يصير عالماً عقليًّا ، وترتسم فى نفسه صورة الكل بما فيه من نظام وخير . والإنسان أقرب الكائنات الأرضية إلى العالم السماوى .

والعالم من حيث إنه موجود ، فهو ممكن الوجود ، أمّا الله فهو وحده واجب الوجود . وإذا كان العالم السماوى أرقى من العالم الأرضى ، فذلك العالم ممكن أيضاً ، ولكن درجة الإمكان متفاوتة بحسب تفاوت الموجودات فى ترتيبها النازل من لدن الحق تعالى . وللواجب طبيعة ، وللممكن طبيعة أخرى . فطبيعة الواجب أنه كمال مطلق ، وخير محض ، لا نقص فيه ولا شر . وطبيعة الممكن النقص والشر ، ومن أجل ذلك فإن العالم الممكن يسعى دائماً إلى الكمال ، ويتعشق الخير . وجميع العوالم لأنها ممكنة ، فهى أبدع ضروب العوالم الممكنة ، أو كما

---

(١) « أحوال النفس » ص ١٣٠ — ١٣١ .

قيل : ليس فى الإمكان أبدع مما كان . ولو كان فى الإمكان وجود أكمل مما هو عليه ، لما وُجد على هذا النحو . وهذه النظرية ، نعنى أن العالم الذى نعيش فيه هو أفضل العوالم الممكنة ، هى النظرية التى نادى بها ليبنتز[١] فيما بعد . وهى نظرية سينوية درجت فى فلسفة العصر الوسيط ، وكان فلاسفة أوربا يطلعون عليها .

وعالمنا أفضل عالم ، لأنه لو كان أفضل من ذلك وأكمل ، لكان هو المطلق ، وليس فى الوجود مطلق إلا واجب الوجود ، وهو الله .

وحيث كان العالم ممكناً ، فهو بعيد عن الكمال المطلق ، وفيه نقص ، وفيه شر . وهذا هو تعليل دخول الشر والنقص فى العالم ، أى من جهة طبيعته وهى الإمكان . والشرور الحاصلة فى بعض الموجودات لا تخلو من حكمة ، إذ بها قوام العالم ، ولولا تلك الحكمة ما وُجد الشر . مثال ذلك نزول المطر فإنه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان ، ولكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرار ، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير ، ولو امتنع نزول المطر لأصاب الأرض جدب ، وامتنعت الحياة .

قد يقول قائل ، ولماذا يقع بالعالم شرّ أصلاً ؟ فالجواب عن ذلك أن الشر المطلق غير موجود ، لأنه عدم ، فالشر المطلق ممتنع الوجود . لذلك لا بد من احتمال الشر اليسير ، من أجل الخير الكثير .

---

(١) ليبنتز : فيلسوف عالم ألمانى (١٦٤٦ - ١٧١٦) ولد فى ليبزج ، وهو من المدرسة الديكارتية ، وكان عالماً رياضيا ، ابتكر حساب التكامل والتفاضل وله فى الفلسفة مذهب التناسق الأزلى .

منتخبات من آثار ابن سينا

١ ــ حياة ابن سينا

ا ــ سيرته (بقلمه)

قال أبو عبيد : حدّثني الشيخ الرئيس أبو علي قال :

كان والدي رجلًا من أهل بَلْخ[1] ، وانتقَل منها إلى بُخارَى في أيّامِ الأميرِ نوحَ بْنِ منصور ، واشتغل بالتّصرُّف . وتولَّى العملَ في أثناء أيّامِه بقَرْيةٍ من ضِياعِ بُخارَى يقال لها خَرْمَيْثَن ، وهيَ من أُمّهاتِ القُرَى بتلك النَّاحية ، و بقُرْبِها قريةٌ يقالُ لها أَفْشَنَة . فتزوّجَ أبي منها بوالِدَتي ، وقطنَ بها وسَكَن . ووُلِدْتُ أنا فيهـــا ، ثم وُلِدَ أخي . ثم انْتَقَلْنا إلى بُخارى ، وأُحْضِرَ لي معلِّمُ القرآن ومعلِّمُ الأدب ، وكملتُ العشرَ من العمر وقد أتيتُ على القرآنِ وعلى كثيرٍ من الأدب ، حتى كان يقضى منّي العجَب .

. . . .

ثم وصَلَ إلى بُخارَى أبو عَبْدِ الله النّاتلي ، وكان يُدْعَى المتفلْسِف ، فأنزَلَه أبي دارَنا ، واشتغلَ بتعليمي . وكنتُ قبل قدومِه أشتغلُ بالفِقْه والتردُّد فيه إلى إسماعيل الزّاهد . وكنتُ من أجْوَدِ السّائلين ، وقد ألفتُ طُرُقَ المطالبة ووجوهَ الاعتراضِ على المجيب ، على الوَجْه الذى جرَتْ عادةُ القوم بِه

. . . .

---

(١) بلخ : مدينة مشهورة بخراسان من أجلها وأشهرها ذكراً وأكثرها خيراً وبينها وبين ترمذ اثنا عشر فرسخاً . ويقال لجيحون نهر بلخ وفي هذا يقول بعضهم :

هواى وراثى والمسير خلافه فقلبى إلى كرخ ووجهى إلى بلخ

ثم أخذتُ أقرأ الكُتُبَ على نفسى ، وأطالِعُ الشُّروحَ ، حتى أحكمتُ عِلْمَ المنطق . فأمّا كتابُ أقليدس ، فإنى قرأتُ عليه من أوّله خمسةَ أشكالٍ أو ستّة ، ثم تولّيْتُ بنفسى حَلَّ بقيّةِ الكتاب بأجمعه .

ب — تتمة سيرته : [بقلم تلميذه أبو عبيد الجوزجانى]

ثم سألتُه أنا شرْحَ كتبِ أرسطوطاليس ، فذكر أنّه لا فَراغَ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكن إنْ رضيتَ مَنّى بتصنيف كتابٍ أُورِدُ فيه ما صَحَّ عندى من هذه العُلوم بلا مُناظرةٍ مع المخالفين ولا الاشتغال بالردِّ عليهم ، فعلتُ ذلك ؛ فرضيتُ به . فابتدأ بالطبيعيّاتِ من كتابٍ سمّاه « الشفاء » . وكان قد صنَّفَ الكتابَ الأوّلَ من « القانون » . فكان يجتمعُ كلَّ ليلةٍ فى دارِه طلبةُ العلم . وكنت أقرأُ من « الشِّفاء » نَوْبَةَ ، وكان يقرأُ غيرى من « القانون » نَوْبَةَ . فإذا فرغنا حضر المغنُّون على اختلافِ طبقاتِهم ، وهيّئ مجلِسُ الشَّراب بآلاته ، وكنَّا نشتغلُ به . وكان التَّدريسُ بالليل لعدم الفَراغِ بالنهار خِدمةً للأمير . فقضينا على ذلك زَمَناً(١) .

٢ — ابن سينا الطبيب
حصى المثانة

يجبُ أن نتأمّل ما قلناه فى حَصاةِ الكلية ، ثم ننتقلُ إلى هذا الباب . وقد علمتَ الفرقَ بين حَصاةِ المثانة وحَصاةِ الكلية فى الكيفيّةِ والمقْدار ، و بالفرقِ بين الحصاتين كانت الكلوية ألينَ يسيراً وأصغرَ وأقربَ إلى الحمرة ، والمثانية أصلب

---

(١) نكت فى أحوال الشيخ ، المعهد الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ٩–١١ ، ١٨–١٩ .

وأكبر جدًّا ، وأقرب إلى الدكنة والرمادية والبياض ، وإن كان قد يتولّد فيها حَصاةٌ متفتّتة . والمثانية تتميّزُ فى الأكثر بعد انفصال . وأكثر من تصيبُهُ حَصاةُ المثانة نحيف ، وفى الكلية بالعكس . والصّبيان ومن يليهم تُصيبهم حَصاةُ المثانة .

ونقولُ ههنا أيضاً إن البولَ فى حَصاةِ المثانة إلى بياضٍ ورسوبٍ ليس بأحمر ، بل إلى بياض أو رمادية ؛ وربما كان بولًا غليظاً زيتيّ الثّقل . وأكثره يكونُ رقيقاً ، وخصوصاً فى الابتداء .

والحصاةُ الصغيرة أحْبَسُ للبول من الكبيرة ، لأنَّها تنشبُ فى المجرى ، أما الكبيرة فقد تزول عن المجرى بسرعة . واعلم أن حصاةَ المثانة تكثر فى البلادِ الشمالية وخصوصاً فى الصبيان(١) .

الورم الحاد فى الدماغ

يقالُ قرانيطس للورم الحادّ فى حجابِ الدِّماغ الرقيق أو الغليظ دون جرمه ، وإن كان جرمُه قد يعرض له ورم ، وليس كما ظن بعض المتطبّبين أن الدّماغ لا يرم .

أمّا علاماته المشتركة لأصنافِه الحقيقية ، فحُمّى لازمة يابسة تشتدُّ فى الظهائر على الأكثر ، وهذيانٌ يفرط تارةً وينقطع أخرى ، كراهةً للكلام وكسلًا منه ، ويختلط العقل . وأكثرُه يقرب الربع ، وعبث الأطراف ، ونفَسٌ مضطربٌ غير منتظم ولكنه عظيم ، وامتدادٌ من الشراسيف إلى فوق كثيراً ، واختلاج أعضاء معه وقبله ينذر به . وربّما كان معه نومٌ مضطرب ينتبهون عنه ، فيصيحون ، وتارةً ينامون وتارة يسهرون ، ويكون فى الأكثر نومُهم مضطرباً مشوشاً مع خيالاتٍ وأحلامٍ فاسدةٍ هائلة ، وانتباه مشوش مع صياح ويكون هناك وقاحةٌ وجسارةٌ وغضَب فوق المعهود . ويبغضون الشّعاع ويعرضون عنه . وتضطربُ ألسنتهم اضطراباً شديداً وتخش ويعَضّون عليها ...(٢)

---

(١) « القانون » ج ٢ ص ٥٠٩ . (٢) « القانون » ج ٢ ص ٤٤ — ٤٦ .

٣ ـ ابن سينا الشاعر

الشعر وأوزانه

الشعرُ كلامٌ مخيل ، مؤلف من أقوالٍ ذوات إيقاعاتٍ متّفقة ، متساوية ، متكرّرة على وزنها ، متشابهة حروف الخواتيم . « فالكلام » جنسٌ أولُ للشعر يعمه وغيره مثل الخطابة والجدل وسائر ما يشبهها . وقولنا « من ألفاظ مخيلة » فصل ما بينه و بين الأقاويلِ العرفانية ، التصديقية والتصورّية ، على ما عرفت في صناعةٍ أخرى . وقولنا « ذوات إيقاعات متّفقة » ليكون فرقاً بينه و بين النثر . وقولنا « متكررة » ليكون فرقاً بين المصراع والبيت وقولنا « متساوية » ليكون فرقاً بين الشعر و بين نظمٍ يؤخذ جزءاه من جزأين مختلفين . وقولنا « متشابهة الخواتيم » ليكون فرقاً بين المقفّى وغير المقفَّى ، فلا يكاد يسمّى عندنا شعراً ما ليس بمقفى(١) .

النفس

هبطَتْ إليكَ من المحلِّ الأَرْفَعِ ورقاء ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ (٢)
محجوبةٌ عن كلِّ مُقْلَةِ عارفٍ وهي التي سفرَتْ ولم تتبرقعِ
وصلتْ على كُرْهٍ إليكَ وربَّما كرهتْ فراقَكَ وهي ذاتُ تفجُّعِ

(١) « جوامع علم الموسيقى » ص ١٢٢ – ١٢٣ .

(٢) عارض هذه القصيدة المغفور له أحمد شوقي وسواه من الشعراء وجروا فيها مجرى الشيخ الرئيس من أن النفس خلقت أولا فلما أثمت سجنها الله في البدن ونسيت معارفها ومداركها فإذا اكتسبت شيئاً منها بعد ذلك فإنما تتذكر أمراً قديماً .

وفي المهرجان الذي أقيم لابن سينا في بغداد في شهر مارس سنة ١٩٥٢ ألقى الأستاذ عادل الغضبان معارضة جديدة لعينية ابن سينا لم يجر فيها على مذهبه في النفس بل ذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى وهو مثال الكمال قد خلق الإنسان كاملا ويتجلى كمال الإنسان في اتحاد النفس والجسد وهما اللذان خلقهما الله معاً . (انظر مجلة « الكتاب » عدد أبريل ١٩٥٢)

أنفتْ وما أنستْ عهوداً بالحِمَى ومنازِلاً بفراقِهـا لم تقنعِ
حتَّى إذا اتّصلتْ « بِهاء » هُبوطِها فى « ميم » مركزِها بذاتِ الأجْرُعِ
علقتْ بها « هاء » الثقيل فأصبحتْ - بين المعالمِ والطلولِ الخضّعِ -
تبكى إذا ذكرتْ دِياراً بالحِمَى بمدامعٍ تَهْمِى ولمَّا تقطعِ
وتظلّ ساجِيةً على الدِّمَنِ التى درستْ بتكرارِ الرِّياحِ الأرْبعِ
إذْ عاقَها الشّركُ الكثيفُ وصَدّها قَفَصٌ عن الأوْجِ الفسيحِ المربعِ
حتَّى إذا قربَ المسيرُ إلى الحِمَى ودنَا الرّحيلُ إلى الفضاء الأوْسعِ
سجعتْ وقد كشفَ الغطاء فأبصرتْ ما ليسَ يُدْرَكُ بالعيونِ الهُجّعِ
وغدتْ مفارقةً لكلِّ مخلّفٍ عنها حليفِ التُّربِ غير مشيّعِ
وبدتْ تغرِّدُ فوق ذروةِ شاهقٍ والعلمُ يرفعُ كلَّ من لم يرفعِ
فلأىّ شىء أهبطتْ من شامخٍ سامٍ إلى قعرِ الحضيضِ الأوْضعِ
إن كانَ أرسلَها الإلهُ لحكمةٍ طُوِيتْ عن الفَطِنِ اللّبيبِ الأرْوَعِ
فهبوطُها - إن كان ضَرْبةَ لازبٍ - لتكونَ سامعــةً بما لم تسمعِ
وتعود عالمــةً بكلّ خفيّةٍ فى العالمينَ فخرقُها لم يرقعِ
وهى التى قطعَ الزمانُ طريقَها حتى لقد غربتْ بغيرِ المطلعِ
فكأنّها برْقٌ تألّقَ فى الحِمَى ثمَّ انطوى فكأنّهُ لم يلمعِ

الحب والحياة والكرم

قِفا نجْزِى معاهدَهُمْ قليلا نغيثُ بدمْعِنا الرّبْعَ المحِيلا
تخوّنَهُ العُفـاةُ كما تراهُ فأمْسَى لا رسومَ ولا طُلولا(١)
لقد عِشْـنا بها زَمَناً قصيراً نُقاسِى بَعْدَهُمْ زمَناً طَوِيلا

(١) الرسوم : جمع رسم ، ما كان لاصقاً بالأرض من آثار الدار .

وَمَنْ يستَدْنِبت الدُّنيا بحالٍ يَرُمْ من مُسْتَحيلٍ مُسْتَحيلا
إذا ما اسْتَعْرَضَ الدُّنيا اعتباراً تَنَحَّى الحرصُ عنها مُسْتقيلا

* * *

خليلىَ بَلِّغِ العُـــذَّال أَنِّى هجرتُ تجمُّلى هَجْراً جَميلا(١)
وأَنِّى من أُناسٍ ما أحلَنْا على عزمٍ فأعقبنـــا نُزولا
مآقِينا وأيدِينـــا إذا ما همِيْنَ رأيتَنا نعصِى العَذُولا
وقفتُ دموعَ عينى دونَ سُعْدَى على الأطْلالِ ما وجدتْ مَسِيلا
على جَفْنى لسُعْدَى فَرْضُ دَمْعٍ أقمتُ له به قلبى كَفِيـــلا
عقدتُ لها الوفاءَ وإنَّ عقدى هو العقـــدُ الذى لن يستحيلا
وكم أختٍ لها خطبتْ فؤادى فما وجدتْ إلى عذرى سَبِيلا

شكوى

شكا إليه الوزير أبو طالب العلوى آثار بثر بدا على جبهته ونظم شكواه شعراً وأنفذه إليه وهو :

صنيعةُ الشيخِ مولانا وصاحبُهُ وغَرْسُ أنعامِهِ بل نشْءُ نِعْمَتِهِ
يشكو إليهِ أدامَ اللهُ مـــدَّتَهُ آثارَ بثْرٍ تبدَّى فوق جَبْهَتِهِ
فامْنُنْ عليهِ بحَسْمِ الدَّاء مغتنماً شكْرَ النبىِّ له مع شكرِ عِتْرَتِهِ(٢)

فأجاب الشيخ الرئيس عن أبياته ووصف فى جوابه ما كان به برؤه من ذلك فقال :

اللهُ يَشْفِى ويَنْفِى ما بجَبْهَتِهِ من الأَذَى ويُعـــافيه برحْمَتِهِ
أمّا العِـــلاجُ فإسهالٌ يقدّمُهُ ختمتُ آخرَ أبياتى بنُسْخَتِهِ

(١) التجمل : الصبر .
(٢) العترة : الأسرة والأهل .

وليرسلِ العَلَقَ المصّاصَ يرشفُ من ... دمِ القَذالِ ويُغنِي عن حجامَتِه[1]
واللحم يهجرُهُ إلّا الخفيفَ ولا ... يُدْنى إليه شراباً من مدامَتِهِ
هذا العلاجُ ومن يَعْمَلْ به سيَرى ... آثارَ خيرٍ ويكفى أمر عِلّتِهِ

الحساد

عجباً لقومٍ يحسدون فَضَائلى ... ما بين غُيَّابى إلى عُذَّالى
عَتَبُوا على فضلى وذمُّوا حكمتى ... واستوْحَشُوا من نَقْصِهم وكمالى
إنِّى وكيدهمُ وما عتبوا بهِ ... كالطَّوْدِ يحقرُ نَطْحَةَ الأوْعالِ
وإذا الفتى عَرَفَ الرّشادَ لنفسه ... هانَتْ عليه مَلامةُ الجُهَّالِ

شكوى الزمان

أَشْكُو إلى اللهِ الزَّمانَ فصَرْفُه ... أبْلَى حديدَ قواىَ وهْوَ جديدُ[2]
مِحَنٌ إلىَّ توجَّهَتْ فكأنَّنى ... قد صرتُ مغناطيسَ وهْىَ حَديدُ

من القصيدة المزدوجة فى المنطق

فى القضايا

والقولُ إمَّا قابلٌ للصِّدْقِ ... والكِذْبِ كالإنْسانِ هُوذُو نُطْقِ
فإنَّهُ صِدْقٌ أوِ الإنسانُ ... طَيْرٌ فهذا كَذِبٌ بُهتانُ
ومنهُ ما ليس لذاكَ قابِلا ... كقولِنا يا ليتَ لى فَضائِلا
فإنَّه لا صادِقٌ ولا كَذِبْ ... وليسَ للبُرْهانِ فى هذا سَبَبْ

---

(١) القذال : ما بين الأذنين فى مؤخر الرأس .
(٢) الصرف : الخطب والمصيبة .

فى النقيض

إنْ يَتَّفِقْ قولانِ فى الأجْزاءْ فى اللفظِ والمعنى على السَّواءْ
واتَّفَقَا فى الجزء والزَّمانِ والفعلِ والقوّةِ والإمْكانِ
وفى الإضافاتِ وهذا واجِبُ وذلك الآخَرُ قولٌ سالِبُ
وذاكَ جُزْئِيٌّ وهــذا كُلِّى فهوَ النَّقيضُ فى جميعِ القَوْلِ

فى القياس

وكلُّ ما سمَّيْتـــه قضيّه شرطيّة تكون أو حَمْليّه
ففى القياسِ سَمِّه مقدّمه وجزءها حدًّا وما قد لزِمَه
نتيجة وسمِّ حدًّا أوسَطا ما قيل فى القولينِ حتّى ارْتبطا
وما بقى فالطرفينِ سمّوا كقولنا مكوّنٌ أو جِسْمُ
فى قولنا الجسمُ له تمكُّنُ وكلُّ ذى تمكّنٍ مكوّنُ ...

فى الاستقراء

وإنْ يكُنْ حكمٌ على كُلِّىٍّ لأجْلِ ما شوهدَ فى الجُزْئِىِّ
فذلكَ المعروفُ باسْتِقْراء قوّته بكثرةِ الأجْزاء

فى التمثيل

وإن يكنْ على شبيهٍ حُكِما بمثْلِ ما فى شبْهه قد علما
فذلك المعروفُ بالتَّمْثيلِ وعند بعضِ النّاس بالدَّليلِ

من الأرجوزة الطبية

مطلع هذه القصيدة هو :

الطبُّ حِفْظُ صحّةٍ بُرْءُ مَرَضْ من سببٍ فى بَدَنٍ ومن عَرَضْ

ومنها :

أمَّا الطبيعيَّاتُ فالأركانُ تقومُ من مزاجها الأبدانُ
وقولُ بقراطٍ بها صحيحُ ماءٌ ونارٌ وثرًى وريحُ

ومنها :

و بعدَ ذاكَ العــلمُ بالمزاجِ أحكامُهُ تُعينُ فى العِلاجِ
أمَّا المزاجُ فقواهُ أربَعُ يُفرِدُها الحكيمُ أو يُجمِّعُ
من سخنٍ وبارد ويابسٍ ولِيِّنٍ ينالُ حِسَّ اللَّامسِ (١)

٤ — ابن سينا الفيلسوف

ا — الغرض من الفلسفة :

إنَّ الغرضَ فى الفلسفة أن يُوقَفَ على حقائقِ الأشياء كلِّها على قدر ما يمكن الإنسانُ أن يقفَ عليه . والأشياءُ الموجودةُ إمَّا أشياءُ موجودةٌ ليس وجودُها باختيارِ نا وفعلِنا ، و إمَّا أشياءُ وجُودُها باختيارِ نا وفعْلِنا . ومعرفةُ الأمورِ التى من القسمِ الأولِ تسمّى فلسفةً نظريّةً ، ومعرفةُ الأمورِ التى من القسمِ الثانى تسمّى فلسفةً عمليّة . والفلسفةُ النظريَّة إنما الغايةُ فيها تكميلُ النفس بأن تعلَمَ فقط ، والفلسفةُ العمليّةُ إنما الغايةُ فيها تكميلُ النفسِ ، لا بأن تعلَمَ فقط ، بل بأن تعلَمَ ما يُعمَل به فتعمل . فالنظريَّة غايتُها اعتقادُ رأىٍ ليس بعمل ، والعمليّة غايتُها رأىٌ هو فى عمَلٍ ؛ فالنظريَّةُ أولَى بأن تُنسَبَ إلى الرأى (٢) .

ب — أصناف العلوم :

فأصنافُ العلومِ إمَّا أن تتناوَلَ إذن اعتبارَ الموجوداتِ من حيث هى فى

(١) هذه الأرجوزة مخطوطة ولم تطبع بعد . (٢) « المدخل » ص ١٢ .

الحركةِ تصوراً وقواماً ، وتتعلَّقُ بموادَّ مخصوصةِ الأنواع ؛ و إمَّا أن تتناوَلَ اعتبارَ الموجوداتِ من حيثُ هى مفارقةٌ لذلك تصوراً لا قواماً ؛ و إمَّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى مفارقةٌ قواماً وتصوراً .

فالقسمُ الأوّلُ من العلوم هو العلمُ الطبيعىّ . والقسمُ الثانى هو العلمُ الرِّياضى المحْض ، وعلمُ العدد المشهور منه . والقسمُ الثالثُ هو العلمُ الإلهى .

وأمَّا الفلسفةُ العمليّة فإمَّا أن تتعلَّقَ بتعليم الآراء التى تنتظمُ باستعمالِها المشاركة الإنسانيّة العامية ، وتُعْرَفُ بتدبيرِ المدنية ، وتسمّى علمَ السياسة ؛ و إمَّا أن يكون ذلك التعلّق بما تنتظمُ به المشاركة الإنسانية الخاصيَّة ، وتُعْرَفُ بتدبيرِ المنزل ؛ و إمَّا أن يكون ذلك التعلُّقُ بما تنتظمُ به حالُ الشخص الواحد فى زكاء نفسه ، و يسمّى عِلْمُ الأخلاق(١) .

المنطق

أ — فى منفعة المنطق :

لَمَّا كان استكمالُ الإنسان — من جهةِ ما هو إنسانٌ ذو عقل — هو فى أن يَعْلَمَ الحقَّ لأجْلِ نفسه ، والخيرَ لأجْلِ العملِ به واقتباسه . وكانت الفطرةُ الأولى والبديهةُ من الإنسان وحْدَهما قليلَى المعونة على ذلك ؛ وكان جلُّ(٢) ما يحصلُ له من ذلك إنما يحصلُ بالاكتساب ؛ وكان هذا الاكتسابُ هو اكتساب المجهول ، وكان مُكْسِبَ المجهول هو المعلوم ، وجَبَ أن يكونُ الإنسانُ يبتدئُ أوّلاً فيعلم أنه كيف يكونُ له اكتسابُ المجهول من المعلوم ، وكيف يكونُ حال المعلومات وانتظامها فى أنْفُسِها حتَّى تفيدَ العلم بالمجهول ، أى حتَّى إذا ترتَّبَتْ فى الذهن الترتّبَ الواجب ، فتقرّرت فيه صورةُ تلك المعلومات على الترتيبِ الواجب ، انتقل الذهنُ منها إلى المجهولِ المطلوب فعلمه(٣) .

(١) « المدخل » ص ١٤ . (٢) جل : معظم . (٣) المدخل ص ١٧ .

ب — المنطق واللغة :

وأمّا النَّظَرُ فى الألفاظِ فهو أمرٌ تدعو إليه الضَّرورة . وليس للمنطقىّ — من حيث هو منطقىّ — شُغلٌ أوّلُ بالألفاظ إلّا من جهةِ المخاطبة والمحاورة . ولو أمكن أن يُتعلمَ المنطق بفكرةٍ ساذجة ، إنما تلحظ فيها المعانى وحدَها ، لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطّلعَ المحاورُ فيه على ما فى نفسه بحيلةٍ أخرى ، لكان يغنى عن اللفظِ ألبتة . ولكن لمّا كانت الضرورة تدعو إلى استعمالِ الألفاظ وخصوصاً ومن المتعذّرِ على الرويّة أن ترتّبَ المعانى من غير أن تتخيّل معها ألفاظها ؛ بل تكاد تكون الرويّة مناجاةً من الإنسان ذهنه بألفاظٍ متخيّلة ، لزم أن تكون للألفاظ أحوالٌ مختلفةٌ تختلفُ لأجْلِها أحوالُ ما يطابقها فى النفس من المعانى حتى يصيرَ لها أحكامٌ لولا الألفاظُ لم تكن . فاضطرّت صناعة المنطق إلى أن يصيرَ بعضُ أجزائها نظراً فى أحوال الألفاظ ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضاً إلى أن يكونَ لها هذا الجزء[١] .

جـ — التعريف :

التعريفُ أن يُقصَدَ فعلُ شىء إذا شعر به شاعرٌ تصوَّر شيئاً مَّا هو المُعرَّف ؛ وذلك الفعل قد يكون كلاماً ، وقد يكون إشارة .

والتعريفُ بالعارضِ لا يليقُ إلاّ فى زمانٍ مَّا ، ولشخص مَّا . وأما المعنى الكلّى فليس تلحقهُ العوارضُ إلاّ بالعرض ، و بسبب أشخاصِه الجزئية .

فالمعانى التى تتناولُها العلومُ هى المعانى الكلّية وما يجرى مَجْراها و يدخل فى حكمها . فيبقى إذن أن التعريف المفردَ أو المركّبَ بحسب العلوم إمّا أن يكونَ بمقوّمٍ أو لازم . وَالتعريفُ المفردُ بالمقوّم هو تعريفُ الشىء بفصله . . . .

(١) « المدخل » ص ٢٢ — ٢٣ .

والتعريفُ المفردُ باللازمِ هو التعريفُ بالخاصَّة .... والتعريفُ المركّب بالمقوِّم هو الذى إذا وجدتْ شرائطُ نقولها كان حدًّا محقَّقاً . . . . والتعريفُ المركّب لا من المقوّم الصرف هو الذى إذا وجدت شرائطُ نوردُها كان رسماً محقّقاً .

ولقائلٍ أن يقول : لقد أخللتُمْ بالتّعريفِ الذى يكون على سبيلِ التمثيل ، والتعريفُ الذى يكونُ على سبيل المقايَسة . مثال الأول أن يقولَ قائل : الحيوان هو مثلُ الفرسِ والإنسانِ والطَّائر ؛ ومثال الثانى أن يقول : إن النفسَ هى التى تقومُ من البدن مقامَ الرُّبَّان من السفينة . فنقول : أما التمثيلُ فليس بتعريفٍ حقيقىّ ، بل هو كتعريف ، وقد يقعُ فيه الغلطُ كثيراً[1] .

د ــ الأوليات :

الأُولَيات هى قضايا ومقدّمات تحدثُ فى الإنسان من جهةِ قُوَّتِه العقلية من غيرِ سببٍ يوجب التَّصديق بها إلّا ذواتها . والمعنى الجاعلُ لها قضيَّة هو القوةُ المفكرةُ الجامعةُ بين البسائطِ على سبيلِ إيجابٍ أوسَلْب . فإذا حدثت البسائط من المعانى بمعونةِ الحسّ والخيال ، أو بوجهٍ آخرَ فى الإنسان ، ثم ألفتها المفكرة الجامعةُ وجب أن يصدَّق بها الذهن ابتداء بلا علّةٍ أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد فى الحال ، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به ، ومن غير أن تكون الفطرةُ الوهميّةُ تستدعى إليها على ما بيَّنّاه . ومثالُ ذلك أن الكلّ أعظمُ من الجزء . وهذا غيرُ مستفادٍ من حسّ ولا استقراء ولا شىء آخر . نعم قد يمكن أن يفيده الحسّ تصوّراً للكلّ والأعظم وللجزء ، وأمَّا التصديق بهذه القضيّةِ فهو من جِبِلَّته[2] .

واعْلَمْ أن الحسَّ إنما يُدْرِكُ الجزئياتِ الشخصيّة .

---

(١) « منطق المشرقيين » ص ٢٩ – ٣٢ .

(٢) الجبلة : الخلقة والطبيعة والأصل .

والذكرُ والخيال يحفظانِ ما يؤدِّيه الحسُّ على شخصيته ؛ أمّا الخيالُ فيحفظ الصورة ؛ وأمّا الذكرُ فيحفظ المعنى المأخوذَ منه . وإذا تكرّرَ الحسُّ كان ذِكراً ، وإذا تكرّر الذِّكرُ كان تجربة .

والفكرُ العقليّ ينالُ الكلّيات متجرّدة . والحسُّ والخيالُ والذكرُ تنال الجزئيات . فإن الحسّ لا ينال الإنسان المقول على كثيرين ؛ وكذلك الخيال ، فإنك أيّ صورةٍ أحضرتها فى التخيُّل أو فى الحسّ الجسمانى لم يمكنك أن تشرك فيها سائرَ الصُّوَر الجزئية الشخصية(١) .

هـ – فى تعرف قوى أمزجة الأدوية بالتجربة : [قواعد التجريب]

الأدويةُ تتعرفُ قواها من طريقين : أحدُهما طريقُ القياس ، والآخرُ طريقُ التجربة . ولنقدّم الكلامَ فى التجربة فنقول : إن التجربةَ إنما تهدِى إلى معرفةِ قوّةِ الدَّواء بالثقة بعد مراعاةِ شرائط :

أحدُها : أن يكونَ الدواء خالياً عن كيفيّةٍ مكتَسَبة، وحرارةٍ عارضة، أو برودةٍ عارضة ، أو كيفيّةٍ عرضت لها باستحالةٍ فى جوهرِها أو مقارنةٍ لغيرها . فإن الماءَ وإن كان بارداً بالطبع فإذا سَخُن سَخَّن ما دامَ ساخناً ؛ والأفربيون وإن كان حارًّا بالطبع فإذا برد برّد ما دام بارداً ؛ واللوزُ وإن كان إلى الاعتدال لطيفاً فإذا دَخِنَ(٢) سخَّنَ بقوّة ؛ ولحمُ السّمك وإن كان بارداً فإذا مُلِّحَ سَخَّن بقوة .

والثانى : أن يكونَ المجرّب عليه علّة مفردة ، فإنها إن كانت علّةً مركّبةً وفيها أمران يقتضيانِ علاجَيْن متضادَّيْن فجُرِّبَ عليهما الدَّواء فنفع ، لم ندر السرّ فى ذلك بالحقيقة . مثله إذا كان بالإنسان حُمّى بلغميّة فسقيناه الغاريقون فزالت حُمّاه

(١) « النجاة » ص ١٠٠ – ١٠١ . (٢) دلخ : سمن وامتلأ .

لم يجب أن نحكمَ أن الغاريقون بارد لأنه نفعَ من علةٍ حارة وهى الحمّى ، بل عسى إنما نفعَ لتحليله المادة البلغمية أو استفراغه إيّاها ، فلمّا نفدت المادّة زالت الحمّى . وهذا بالحقيقة نفعٌ بالذات مخلوطٌ ينفع بالعرض ، أمّا بالذاتِ فبالقياسِ إلى المادّة ، وأمّا بالعرض فبالقياسِ إلى الحمّى .

والثالث : أن يكونَ الدّواء قد جُرِّبَ على المتضادّة ، حتى إن كان ينفعُ منهما جميعاً ، لم يحكمْ أنه مضادٌ لمزاجِ أحدهما ، وربّما كان نفعُه من أحدِهما بالذات ومن الآخر بالعرض ، كالسقمونيا لو جرّبناهُ على مرضٍ بارد لم يبعدْ أن ينفعَ باستفراغِ الصّفْرا ، فإذا كان كذلك لم تفدنا التجربةُ ثقةً بحرارتِه أو برودتِه إلاّ بعد أن يعلم أنه فعَلَ أحَدَ الأمرين بالذات وفعل الآخر بالعرض .

والرابع : أن تكونَ القوةُ فى الدَّواء مقابلاً بها ما يساويها من قوةِ العلّة ، فإن الأدْويةَ تقصر حرارتُها عن برودةِ علّة مّا فلا تؤثّر فيها ألبتة . فيجبُ أن يجرب أولاً على الأضْعف ، ويتدرّج يسيراً يسيراً حتى يعلم قوة الدواء ولا يشكل .

والخامس : أن يُراعَى الزّمانُ الذى يظهرُ فيه أثره وفعْله ، فإن كان مع أوّلِ استعمالِه أقنع أنه يفعلُ ذلك بالذات ، وإن كان فى أوّلِ الأمر لا يظهرُ منه فعل ، ثم فى الآخر يظهرُ منه فعل ، فهو موضعُ اشتباهٍ وإشكال عسى أن يكون قد فعل ما فعل بالعرض ، كأنه فعل أولاً فعلاً خفيًّا تبعه بالعرض هذا الفعل الأخير الظاهر ، وهذا الإشكالُ والاشتباه والتشكّل فى قوّةِ الدَّواء يحدس أن فعله إنما كان بالعرض .

والسادس : أن يُراعى استمرارُ فعله على الدّوام أو على الأكثر ، فإن لم يكن كذلك فصدورُ الفعلِ عنه بالعرض ، لأن الأمورَ الطبيعية يصدرُ عن مبادئِها إمّا دائمة وإما على الأكثر .

والسابع : أن تكونَ التجربةُ على بَدَن الإنسان ، فإنه إن جُرِّبَ على بدنِ غيرِ الإنسان جاز أن تخلف من وجهين : أحدُهما أنه قد يجوزُ أن يكونَ الدّواء بالقياسِ إلى بَدَن الإنسان حارًّا و بالقياس إلى بَدَن الأسدِ والفَرسِ بارداً إذا كان الدّواء أسْخَنَ من الإنسان وأبْرَدَ من الأسدِ والفَرَس . و يشبهُ فيما أظنُّ أن يكون الرِّوَنْد(١) شديدَ البردِ بالقياسِ إلى الفرس ، وهو بالقياس إلى الإنسانِ حارٌ . والثانى أنه قد يجوزُ أن يكون له بالقياس إلى أحدِ البدنين خاصية ليست بالقياسِ إلى البدَن الثانى ، مثل البيش فإن له بالقياس إلى بَدَن الإنسان خاصية السمية ، وليست بالقياس إلى بدن الزّرازير . فهذه هى القوانينُ التى يجب أن تُراعَى فى استخراجِ قوى الأدوية من طريق التجربة(٢) .

الطبيعة

١ — مبادئ العلم الطبيعى :

ليس شىء من الأجسامِ الموجودةِ يتحرّكُ أو يسكنُ بنفسه ، أو يتشكّلُ أو يفعلُ شيئاً غير ذلك ، وليس ذلك له عن جسمٍ آخر أو قوّةٍ فائضةٍ عن جسم . فليس يصدرُ عنه شىء إلّا وفيه قوّةٌ من هذه القوى المذكورةِ عنها يصدُر ذلك وكل ما يصدر عنه من الأفعال . وهذه القوى التى غرزتْ فى الأجسامِ على أقسامٍ ثلاثة : فمنها قوى ساريةٌ فى الأجسامِ تحفظُ عليها كمالاتِها من أشكالها ومواضِعِها الطبيعية وأفاعيلها ، و إذا زالتْ عن مواضِعها الطبيعية وأشكالِها وأحوالِها أعادتها إليها وثبّتتها عليها ، مانعة من الحالةِ الغيرِ الملائمة إيّاها بلا معرفةٍ ورويّة(٣) وقصدٍ اختيارىّ بل بتسخير . وهذه القوى تسمّى طبيعية ، وهى مبدأ

---

(١) الروند والرواند نبات تطبخ أصوله ومن خواصه إسهال البطن .

(٢) « القانون » ج ١ ص ١١٥ — ١١٦ . (٣) الروية : النظر والتفكر .

بالذات لحركاتِها بالذات وسكوناتِها بالذات ولسائرِ كمالاتِها التى لها بذاتها. وليس شىء من الأجسامِ الطبيعية بخالٍ عن هذه القوة.

والنوعُ الثانى قوىً تفعلُ فى الأجسامِ أفعالَها من تحريكٍ أو تسكينٍ وحفظِ نوعٍ وغيرها من الكمالات بتوسّط آلاتٍ ووجوهٍ مختلفة. فبعضها يفعلُ ذلك دائماً من غير اختيارٍ ولا معرفة، فيكون نفساً نباتية. ولبعضها القدرةُ على الفعل وتركِه، وإدراكِ الملائم والمنافى، فيكون نفساً حيوانية. ولبعضها الإحاطةُ بحقائقِ الموجوداتِ على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفسًا إنسانية. والنفسُ بالجملة كمالٌ أوّل لجسمٍ طبيعى آلى ذى حياةٍ بالقوة.

ومن النوعِ الثالث قوى تفعلُ مثل هذا الفعل لا بآلات، ولا بأنحاء متفرّقة، بل بإرادةٍ متجهةٍ إلى سُنَّة واحدة، وتسمَّى نفسًا فلكية[1].

ب — الامتداد:

قد علمتَ أن للجسمِ مقدارًا ثخيناً متّصلاً، وأنه قد يعرض له انفصالٌ وانفكاك. وتعلم أن المتّصلَ بذاته غير القابلِ للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين فإذن قوة هذا القبولِ غير المقبول بالفعل، وغير هيأته وصورته. وتلك القوّة لغير ما هو ذات المتّصل بذاته الذى عند الانفصالِ يعدم ويوجد غيره، وعند عودِ الاتصال يعود مثله متجدّدًا.

ولعلك تقول إن هذا إن لزم، فإنما يلزم فيما يقبل الفكَّ والتّفصيل. وليس كلّ جسم — فيما أحسب — كذلك. فإن خطر هذا ببالِك، فاعلمْ أن طبيعة الامتدادِ الجسمانى فى نفسها واحدة[2].

(١) «النجاة» ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٢.

(٢) «الإشارات» ج ٢ ص ٢٢ — ٢٥.

جـ ــ الصورة النوعية والصورة الجسمية :

كل جوهرٍ ليس فى موضوع ، فلا يخلو إمَّا أن لا يكون فى محلٍ أصلاً ، أو يكون فى محلٍ لا يستغنى فى القوامِ عنه ذلك المحل . فإن كان فى محلٍ لا يستغنى فى القوامِ عنه ذلك المحل فإنّا نسمِّيه صورة مادية ، وإن لم يكن فى محلٍ أصلاً فإمَّا أن يكون محلاً بنفسه لا تركيبَ فيه أو لا يكون ؛ فإن كان محلاً بنفسه لا تركيبَ فيه فإنَّا نسمّيه الهيولى المطلقة . وإن لم يكن فإمّا أن يكون مركّباً مثل أجسامِنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية ، وإمّا أن لا يكون ، ونحن نسمّيه صورة مفارقة كالعقل والنفس[١] .

د ــ الصورة الجرمية :

أليسَ قد بانَ لك أن المقدارَ من حيثُ هو مقدار ، أو الصورةَ الجرميَّة من حيثُ هى صورةٌ جرمية ، مقارنةٌ لما تقومُ معه ، وتكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيولاها ، وشيئاً هو فى نفسه لا مقدارَ ولا صورةَ جرمية له ، ولتكن هى الهيولى الأولى . فاعرفها[٢] .

أو لعلّك تقولُ : إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها فى أن يستوى للصّورة وجود ، فقد صارتْ الهيولى علةً للصورة ، فيكون الجواب : إنّا لم نقض بكونها محتاجاً إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، بل قضينا بالإجمالِ أنها محتاجٌ إليها فى وجودِ شىء توجد الصورة به أو معه .

(إشارة) أنت تعلمُ أن الصورةَ الجرمية إذا فارقت المادة ، فإن لم يُعقب بدل ، لم تبق المادّةُ موجودة . فمعقبُ البدلِ مقيمٌ المادة لا محالة بالبدل[٣] .

هـ ــ المكان :

يقال مكان لشىء يكون فيه الجسمُ فيكون محيطاً به . ويقال مكان لشىء يعتمد عليه الجسمُ فيستقر عليه . والمكان الذى يتكلمُ فيه الطبيعيّون هو الأول .

---

(١) « النجاة » جـ ٣ ص ٣٢٦ . (٢) « الإشارات » جـ ٢ ص ٢٩ ــ ٣٠ .
(٣) « الإشارات » جـ ٢ ص ٧٧ ــ ٨٤ .

وهو حاوٍ للمتمكن ، مفارقٌ له عند الحركة ، ومساوٍ له لأنهم يقولون لا يتأتى أن يوجدَ جسمان فى مكان واحد . . . .

ولنرجع الآن ونقول : قد اتّضح كلَّ الاتضاح أن المكانَ لا هو هيولى الشيء ، ولا هو صورته ، وأنه لا خلاء ألبتة . فإذن المكانُ شيء غير ذلك ، وهو شيء فيه الجسم . فإما أن يكون على سبيل التّداخل ، و إما أن يكون على سبيل الإحاطة . وقد امتنعَ ممَّا ذكرنا امتناعُ التداخل . . . .

وقد قيل إن المكان مساوٍ ، فإمّا أن يكون مساوياً لجسم المتمكن ، وقد قيل إنه محال . و إمّا أن يكون مساوياً لسطحه ، وهو الصواب . ومساوى السّطحِ سطح . فالمكان هو السطح المساوى لسطح المتمكن ، وهو نهاية الحاوى المماسة لنهاية المحوى . وهذا هو المكان الحقيقى[1] .

و — الزمان :

ولهذا لا يُتَصوّر الزمان إلا مع الحركة . ومتى لم يحس ّبحركة لم يُحَس بزمان ، مثل ما قيل فى قصة أصحاب الـكهف . . . . . .

فإذن الزمانُ ليس مُحْدَثا حدوثاً زمانيًا ، بل حدوثَ إبداعٍ لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زمانى لـكان حدوثه بعد مالم يكن ، أى بعد زمانٍ متقدّم ، فـكان بَعْداً لقبل غير موجود معه ، فـكان بَعْد قبل ، وقبل بعد ، فـكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده . وكل ما كان كذلك فليس هو أوّل قبل ، وكل ماليس أول قبل فليس مبدأ للزمان كله . فالزمانُ مُبْدَعٌ ، أى يتقدّمُه باريه فقط .

---

(١) « النجاة » ج ٢ ص ١٩٢ — ٢٠٢ .

. . . .

الزمانُ مقدارٌ للحركة المستديرة من جهة المتقدمِ والمتأخر ، لا من جهة المسافة ؛ والحركةُ متّصلة ، فالزمانُ متّصل ، لأنه يطابق المتّصل . وكل ما طابقَ المتّصلَ فهو متّصل . فإذن الزمانُ يتهيّأ أن ينقسمَ بالتوهّم ، لأن كل متّصل كذلك . فإذا قسم ثبتتْ له فى الوهم نهايات ، ونحن نسمّيها آنات .

. . . .

فلا عجَبَ لو فُصِل الزمان بالتوهّم فجُعِل أياماً وساعاتٍ بل سنين وشهوراً ، فذلك إمّا بمراد المُتَوَهِّمِ ، وإما باعتبار مطابقة عدد الحركات له[1] .

الموسيقى

ا – الموسيقى لغة طبيعية :

ثم جعل بعد ذلك دليلاً للحيوانِ فى أحوالٍ أخرى ممّا تدعو إلى اجتماعٍ على معونة ، أو تنفيرٍ عن جنسه ، حتى صار الفرخُ أو الجرْوُ[2] أو الطفلُ من البهائم إذا استعمل تلك الآلة استعادَ الغائب من أعوانه مستغيثاً ، أو هرب الغافل من أشباهه عن الآفة منذراً . وهذه أحوالٌ تظهرُ لك صحّة ما أقوله فيها من التجارب ، بل تستدعيك إلى تحقُّقها واستيجابِهـــا واعتقادِها موجوداً من الموجودات إذا تأمّلتَ حالَ عنايةِ الخالق بالمكونات ، وأنهـا لا تخلى عن الضروريات والنّوافع . ولم يمكن أن تكون هذه الآلة جسماً من الأجسام يصل ما بين القريبِ والبعيد ، والحاضرِ والغائب ، ولا عرضاً من الأعراضِ المحسوسة

(١) « النجاة » ج ٢ ص ١٨٦ – ١٩٢ .

(٢) الجرو : بتثليث الجيم ، ولد الكلب وكل سبع .

التى يتعيَّن لإدراكها جهة ، ويقصرُ لنفوذها غاية ، ويحجزها عن القريب فضلاً عن البعيد سترة ؛ بل وجب أن تكون مثل الصوت(١) .

ب — لذة الموسيقى :

ثم المحاكاةُ لذيذةٌ وخصوصاً عند الإنسان . وإذا حاكت النغمة شِمالاً من الشمائل فكأنها توهمُ النفسُ تكيفاً بها ، أو تكيفاً بما يتبعها من مستحقاتها . فالتأليفُ الصوتى لذيذٌ جدًّا لهذه الأسباب ، أعنى لما يوجدُ فيه من النظامِ المتأدى إلى القوّة المميّزة ، كأنها خاصية بها دون الحاسة ؛ ولما يوجد فيه من محاكاةِ الشمائل ؛ ولأن لتأليفِ الصوتِ خاصيةً ليس لسائر التأليفات ، وذلك لأن النغمة الأولى من النَّغمتين المؤلفتين مثلا ، تهشُّ(٢) إليها النفسُ هَشاشَها لكل جديدٍ من المستحبَّاتِ الواصلةِ إليها ، ثم تتحرّكُ بعد انخزالها لما يسرع فواتُه ، ممَّا يعزّ على النفسِ حصولُه ، ثم يتداركُ ذلك الانخزال ، ويتلافى ذلك الانكسار طلوع نغمةٍ أخرى كأنها تلك الأولى ، معاودة فى معرضٍ آخر ، له نسبةٌ مقبولة إلى المعرض الأول . وقد علمتَ أن أوْكَدَ أسبابِ اللذة إحساسٌ بملائم بغتة على تأذٍ من فقده ، فيكون ما يعرضُ فى الصوت من زيارتِه للنفس بغتة ، ثم وَداعه إيَّاها فجأة ، ثم تداركه وحشة الوداع ببهجةِ الرجوع على هيئة حبيبة إلى النفس ، أعنى النظام ، أجل الملذات النفسانية . ولهذا السببِ ما عشقت النفس التأليف فى الأصوات ، والنظام فى القرعات التى تُخَيِّل الأصوات أو تقاربُها فى الطباع(٣) .

---

(١) « جوامع علم الموسيقى » ص ٥ — ٦ .

(٢) هش هشاشة وهشاشاً : ارتاح ونشط .

(٣) « جوامع علم الموسيقى » ص ٨ — ٩ .

جـ - الهزج :

واعلم الآن أن الإيقاعَ على قسمين ، أحدهما الموصل ، وقوم يسمّونه الهزج ، وهو أن تتوالى نقراته على أزمنةٍ متساوية . والثانى المفصل ، وهو الذى لا يكون كذلك ، بل تكون عدّة نقراتٍ منه منفصلة عن عدّة أخرى .

ثم جميع الألحان القديمة — الخسروانية والفارسية — مبنيّةٌ على الإيقاع الموصل ، لما فى ذلك من الاستواء وتعديلِ النفس ، ولأن الموصل أصلٌ لكل إيقاع مفصل بالطى ، فإذا بنى اللحنُ عليه أمكن أن يضمن ذلك اللحن جميعَ الإيقاعات المفصلة على أنها تغييراتٌ لذلك الأصل . فلهذا السبب ما وقع إليه الميل من الفرس (١) .

النفس

ا - القوى النفسانية :

القوى النفسانيةُ تنقسمُ بالقسمة الأولى أقساماً جنسيةً ثلاثة : أحدهُما النفسُ النباتية وهى الكمالُ الأول لجسمٍ طبيعى آلىّ من جهة ما يتولّد وينمو ويغتذى ؛ والغذاء جسمٌ من شأنه أن يتشبّه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه ، ويزيدُ فيه مقدار ما يتحلّل منه ، أو أكثر أو أقل . والثانى النفسُ الحيوانية ، وهى الكمالُ الأول لجسمٍ طبيعى آلى من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرّكُ بالإرادة . والثالث النفسُ الإنسانية ، وهى كمالٌ أول لجسمٍ طبيعى من جهة ما يفعل الكائنة بالاختيار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدركُ الأمور الكلية (٢) .

---

(١) « جوامع علم الموسيقى ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) « أحوال النفس » ص ٥٧

ب ـ القوى المدركة من باطن :

فمن القوى المدركةِ الباطنة قوة فنطاسيا ، وهو الحس المشترك ، وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من الدّماغ ، تقبل بذاتها جميعَ الصور المنطبعة فى الحواس الخمسة متأدية إليها .

ثم الخيالُ والمصورة ، وهى قوّةٌ مرتّبةٌ أيضاً فى آخر التجويف المقدم من الدِّماغ ، تحفظُ ما قبله الحسُّ المشتركُ من الحواس الجزئية الخمسة ، وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات .

ثم القوةُ التى تسمّى متخيلةً بالقياسِ إلى النفس الحيوانية ، ومفكرةً بالقياس إلى النفسِ الإنسانية . وهى قوّةٌ مرتبة فى التجويفِ الأوسط من الدّماغِ عند الدودة ، من شأنها أن تركبَ بعض ما فى الخيال مع بعض ، وتفصلَ بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوّةُ الوهمية ، وهى قوّةٌ مرتبةٌ فى نهاية التجويف الأوسط من الدّماغ ، تدركُ المعانى الغيرَ المحسوسة الموجودة فى المحسوساتِ الجزئية ، كالقوّة الحاكمة بأن الذئب مهروبٌ عنه ، وأن الولد معطوفٌ عليه .

ثم القوّةُ الحافظةُ الذاكرة ، وهى قوّةٌ مرتبةٌ فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركهُ القوّة الوهميّة من المعانى الغيرِ المحسوسة الموجودةِ فى المحسوسات الجزئية .

فهذه هى قوى النفس الحيوانية .

وأمّا النفسُ الناطقةُ الإنسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوةٍ عاملة ، وقوةٍ عالمة . وكلٌّ واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراكِ الاسم .

جـ ــ برهان الرجل الطائر :

ارجِعْ إلى نفسك وتأمَّلْ ــ إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ــ بحيثُ تفطنُ للشيء فطنةً صحيحة ، هل تغفلُ عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك .

ما عندى أن هذا يكونُ للمستبصر ، حتى إن النائم في نومه ، والسكران في سُكْره ، لا تعزبُ[1] ذاتُه عن ذاته ، وإن لم يثبتْ تمثله لذاته في ذكره .

ولو توهَّمتَ ذاتك قد خلقتْ أولَ خَلْقها صحيحةَ العقل والهيأة ؛ وفُرِض أنها على جملةٍ من الوضع والهيأة بحيث لا تنظرُ أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظةً مَّا في هواء طلق ، وجدتَها قد غفلتْ عن كل شيء إلا ثبوت أنيتها[2] .

د ــ في إثبات أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن :

« البرهان الأول » تأمَّلْ أيها العاقلُ في أنك اليومَ في نفسك هو الذى كان موجودًا جميع عمرِك ، حتى إنك تتذكَّرُ كثيراً ممَّا جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابتٌ مستمرٌ لا شكَّ في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرًا ، بل هو أبدًا في الانتقاص . . . .

« البرهان الثانى » هو أن الإنسان إذا كان مُتَّهِماً في أمرٍ من الأمور فإنه يستحضرُ ذاته حتى إنه يقول: إنى فعلتُ كذا أوفعلتُ كذا وفى مثل هذه الحالة يكونُ غافلاً عن جميع أجزاء بدنه . والمعلومُ بالفعل غير ما هو مغفولٌ عنه. فذاتُ الإنسان مغايرة للبدن .

---

(١) عزب : بعد وغاب .

(٢) « الإشارات » جـ ٢ ص ٣٠٥ – ٣٠٦ .

« البرهان الثالث » هو أنَّ الإنسانَ يقول : أدركتُ الشيء الفلانى ببصرى فاشتهيتُه ، أو غضبتُ منه . وكذا يقول: أخذتُ بيدى ، ومشيتُ برِجْلى ، وتكلمتُ بلسانى، وسمعتُ بأذنى ، وتفكّرتُ فى كذا وتوهَّمتُه وتخيَّلته . فنحنُ نعلمُ بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمعُ هذه الأفعال . ونعلمُ بالضرورةِ أيضاً أنه ليس شىء من أجزاء هذا البدَنِ مُجَمِّعاً لهذه الإدراكاتِ والأفاعيل الإلهية . فإذن الإنسانُ الذى يُشيرُ إلى نفسه بـ « أنا » مغايرٌ لجملةِ أجزاء البدَن ؛ فهو شىء وراءَ البَدَن (١) .

هـ — الشعور :

وليس عقلُنا يعقلُ ذاته دائماً ، بل نفسُنا دائمةُ الشعور بوجودها (٢) ...

لا يخلو إمَّا أن يعتبرَ الشعورُ أو الإدراكُ العقلى؛ وقد عرفتَ ما يوجبه الإدراكُ العقلى. وأمَّا الشعورُ فأنتَ إنما تشعرُ بهويتك، لستَ إنما تشعرُ بشيء من قواك حتى تكون هى المشعور بها ، فحينئذ لا تكونُ شعرتَ بذاتك بل بشيء من ذاتك . وإنْ شعرت ذاتك لا بذاتِك ، بل بقوّةٍ لحس أو تخيل ، لم يكن المشعورُ بها هو الشاعر . ومع شعورك بذاتك تشعرُ أنك إنما تشعُر بنفسك، وأنك الشاعر بنفسك (٣) .

و — شعور النائم :

تُشكِك عليه (أى ابن سينا) بأن النائمَ لا يشعرُ بذاته ، فقال : النائمُ يتصرّفُ فى خيالاتِه ، كما كان فى اليقظة يتصرّفُ فى محسوساتِه ، وكثيراً

---

(١) « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٢) « المباحثات » ص ١٣٦ .

(٣) « المباحثات » ص ١٣٤ .

ما يتصرّف في أمورٍ عقليّة فكريةٍ كما في اليقظة . وفي حالِ تصرّفه ذلك يشعرُ بأنه هو ذلك المتصرّف كما هو اليقظان . فإن انتبه وذكر تصرفاتِه ذكر شعورَه بذاته ، فإن انتبهَ ولم يذكرْ ذلك لم يذكرْ شعورَه بذاته ، ولم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإنّ ذكرَ الشعور بالذات غيرُ الشعورِ بالذات ، بل الشعورُ بالشعورِ بالذات غيرُ الشعورِ بالذات . واليقظان أيضاً قد لا يذكرُ شعورَه بذاته إذا لم يتحفّظ في ذكر مزاولاتٍ كانت له لم يغفلْ فيها عن ذاته [1] .

العقل

١ ـ العقل النظرى :

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فهى قوّةٌ من شأنِها أن تنطبعَ بالصورة الكليةِ المجرّدة عن المادة . فإن كانت مجرّدةً بذاتِها فذاك ، وإنْ لم تكن فإنها تُصيِّرُها مجرّدةً بتجريدِها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوّةُ النظرية لها إلى هذه الصورةِ نسبة . وذلك لأن الشيء الذى من شأنِه أن يقبلَ شيئاً ، قد يكونُ بالقوّة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوّةُ الأولى تسمّى قوّةً مُطلقة وهيولانية ؛ والقوة الثانية تسمّى مَلَكة ، وربّما سمِّيت القوة الثانية ملكة ؛ والثالثة كمال قوة .

فالقوّةُ النظرية إذن تارةً تكون نسبتُها إلى الصورةِ المجرّدة التى ذكرناها نسبةً مّا بالقوّةِ المطلقة ، حتى تكونَ هذه القوّةُ للنفس لم تقبلْ بَعْد شيئاً من الكمال الذى بحسبها ، وحينئذ تسمّى عقلاً هيولانيًّا . وهذه القوّةُ التى تسمّى عقلاً هيولانيًّا موجودةٌ لكل شخص من النوع . وإنما سمّيت هيولانية تشبيهاً

(١) « المباحثات » ص ٢١٠ .

بالهيولى الأولى التى ليست هى بذاتِها ذات صورةٍ من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة[١] .

ب — العقل الفعّال :

إن القوّة النظرية فيه أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل بإنارةِ جوهر هذا شأنه عليه ؛ وذلك لأن الشىء لا يخرجُ من ذاتِه إلى الفعل إلا بشىء يفيده الفعل ، وهذا الفعلُ الذى يُفيده هو صُوَرُ المعقولات . فإذن ها هنا شىء يفيدُ النفس ، ويطبعُ فيها من جوهره صورَ المعقولات ، فذات هذا الشىء لا محالة عنده صور المعقولات ، وهذا الشىء إذن بذاته عَقْل . ولو كان بالقوة عقلاً لامتدّ الأمر إلى غير نهاية ، وهذا محال . أو وقف عند شىء هو بجوهره عقل ، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوّة عقل فى أن يصيرَ بالفعل عقلاً ، فكان يكفى وحده سبباً لإخراج العقولِ من القوّة إلى الفعل . وهذا الشىء يسمّى بالقياس إلى العقول التى بالقوّة ، وتخرج منه إلى الفعل ، عقلاً فعّالاً ؛ كما يسمّى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلا مستفادًا[٢] .

حـ — الحَدْس :

الذهنُ قوّةٌ للنفس معدّةٌ نحو اكتساب العلم .

والذكاء قوّة استعداد للحَدْس .

والحدْسُ حركةٌ إلى إصابةِ الحدّ الأوسطِ إذا وضع المطلوب ، أو إصابة

---

(١) « أحوال النفس » ص ٦٥ — ٦٧ .

(٢) « أحوال النفس » ص ١١١ .

الحدّ الأكبر إذا أصيبَ الأوسط؛ وبالجملة سرعة الانتقالِ من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكّل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس، فيحدس أنه يستنيرُ من الشمس[١].

* * *

القوّة البنوية لها خواصُّ ثلاث . . . الواحدة تابعةٌ للقوة العقلية، وذلك أن يكونَ هذا الإنسانُ بحَدْسه القويّ جدا من غير تعلّم يتوصّل من المعقولات الأولى إلى الثانية فى أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أما أن هذا، وإن كان قليلا نادرًا، فهو ممكن غيرُ ممتنع، فبيانُه بما أقول: إن الحدس ليس مما يدفعُه العقلاء. والحدسُ هو التفطّن للحد الأوسط من القياس بلا تعليم. وإذا تأمل الإنسانُ فإن جميع العلوم جاءت بالحدس، فهذا حدس شيئاً، وذلك الآخر يُعَلِّم ما حدس هذا، وحدس شيئاً آخر، وكذلك حتى يبلغ العلمُ مبلغَه. فكل مسألةٍ فالحدس فيها جائز. والنفس القوية تحدس كل مسألةٍ عليها جائز ليس بعض المسائل أولى من بعض. ثم من الأنفس ما هو كبيرُ الحدس، ومنه ما هو قليلُ الحدس . . . فيتبين من هذا أنه ليس بممتنع أن يوجد من أشخاصِ الناس من يحدس المعقولات كلها أو أكثرها فى أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقلية إلى الثوانى العقلية على سبيل التركيب استمراراً نافذاً. ولا يبعدُ أن تكون مثل هذه النفس قوية غير مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعة على المجاذبات الشهوانية والغضبية إلا على ما يحكمُ به العقل. وهذا هو أشرفُ الأنبياء وأجلُّهم، وخصوصاً إذا انضمّ إلى خاصيته هذه سائر الخواص التى أذكرها. وهذا الإنسان كأن قوّته العقلية كبريت والعقل الفعّال نار، فيشتعلُ فيها دفعةً، ويجلبها إلى

---

(١) «النجاة» جـ ١ ص ١٣٧.

جوهرِه ، وكأنه النفس التى قيل لها : « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور »[١] .

السحر

وأمّا أنواعُ السّحر والأعين المؤثّرات ، فإن قسمًا من السحر يدخل تحت تأثير النفسانى فى النفسانى ، وقسمًا منه يدخل تحت تأثير الجسمانى فى النفسانى .

أمّا الصّنف الأول فكتأثير النفوس البشرية القوية فى قوتى التخيُّل والوهم فى نفوسٍ بشريةٍ أخرى ضعيفة فى هاتين القوتين ، كنفوس البُلْه والصبيان الذين لم تستولِ قوّتُهم العقلية على قمعِ قوةِ التخيُّل وترك عادة الانقياد ، فتخيَّل إليها وتوهَّمها أنها موجودةٌ فى الخارج ، أو تخيّل إليها وتوهَّمها أنها موجودة فى الخارج أو تخيّل إليها وتوهَّمها فى أمورٍ موجودةٍ حاصلة على ضد تلك الأحوال ، فيخيّل إليها فى أشياء متحركةٍ أنها ساكنة ، وفى أشياء ساكنةٍ أنها متحركةٌ ، إلى غير ذلك من أحوال بديعة . وهذا كما كان شأنُ سَحَرة موسى عليه السلام حين ألقوا حبالَهم وعصيّهم حتى صار موسى يُخَيَّل إليه من سحرهم أنها تسعى ، حتى أبطل الله تعالى ذلك بما أظهر على رسوله من الصنف الثالث من المعجزات ، فانقلبت عصاه ثعبانًا .

السعادة

ما من معروفٍ أشدّ فى نفسه من الهداية إلى السَّعادة التى هى البقاء السَّرْمَدِىّ[٢] فى الغبطةِ الخالدةِ فى جِوار من له الخلق والأمر، تبارك وتعالى. وبيِّنٌ

---

(١) « المبدأ والمعاد » مخطوط .

(٢) السرمدى : ما لا أول له ولا آخر .

أن تناسبَ الهدايات بعضها إلى بعض بحسب تناسبِ الغايات بعضها إلى بعض ، وما من غايةٍ يتجرّد لها الإنسان أفضل فى ذاتها من السعادة .

ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوزُ باللذّات الحسّية ، والرياسات الدنيوية . و بيّن لمن تحقق الأمور أن اللذّاتِ العاجلة ليس شىء منها بسعادة ، إذ كل واحدٍ منها لا يخلو من نقائصَ جمّة ، منها أن كلّ واحدٍ منها لن يصفو لمتعاطيها عن شَوْب[1] المكروه[2] .

البلهاء والسعداء

وأمّا النفوسُ البُلْه التى لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غيرَ مكتسبةٍ للهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعةٍ من رحمةِ الله ونوعٍ من الراحة ؛ و إن كانت مكتسبةً للهيئة البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده و ينافيه ، فتكون لا محالةَ ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن . . . .

وأمّا الأنفس القدسية فإنها تتبرّأ عن مثل هذه الأحوال وتتّصل بكمالها بالذات وتنغمس فى اللذّةِ العقلية الحقيقية[3] .

اللذة

ينبغى أن تعلمَ أن اللذّة ليست كلها حسّية ، بل من اللذّات ما ليست بمحسوسة ، ولا تدانيها المحسوسة ، وكذلك الآلام . بل اللذّة هى إدراكُ الملائم ،

---

(١) شوب : مزج .

(٢) « رسالة فى السعادة » ص ٢ — ٣ .

(٣) « أحوال النفس » ص ١٣٩ — ١٤٠ .

والملائم هو الداخل فى تكميلِ جوهرِ الشىء وتتميمِ فعله . فالملائم الحسّى هو ما كمّل جوهر الحساسة : والملائم الغضبى والشهوانى ، والتخيلى ، والفكرى ، والذكرى ، كل واحد على قياسِ ذلك .

إن كل قوّةٍ دراكة جُعِلت لغرض فعل ، أو غيرِ فعل ، فالشىء الواصل إليها ، الموصل إياها إلى ذلك الغرض ، هو الملائم ، والملذ .

فللذوق الحلو . . . وللسّمعِ الصوت الطيب . . . وأمّا الغضبُ فلذتُه حصول الغلَبة[١] .

مراتب اللذات

قد يسبقُ إلى الأوهامِ العامية أن اللذّات القوية المستعلية هى الحسّية ، وأن ما عداها لذّاتٌ ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن يُنَبه من جملتهم مَنْ له تمييز مّا فيقال له : أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات ، وأمور تجرى مجراها . وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبةٍ مّا ، ولو فى أمرٍ خسيس كالشّطرنج والنَّرْد[٢] ، قد يعرضُ له مطعوم ومنكوح فيرفضه ، لما يعتاضُه من لذّة الغلَبة الوهمية .

وكذلك فإن كبيرَ النفس يستصغرُ الجوعَ والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقرُ هَوْلَ الموت ومفاجأة العَطَب عند مناجزةِ المبارزين . وربما اقتحم الواحدُ منهم على عددٍ دُهْمٍ ممتطياً ظهرَ الخطر ، لما يتوقعه من لذّة الحمد ، ولو بعد الموت ، كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

---

(١) « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » ص ١١٢ — ١١٤ .

(٢) النرد : لعبة وضعها أحد ملوك الفرس ويعرفها العامة بلعب الطاولة .

فقد بان أن اللذّاتِ الباطنة مستعليةٌ على اللذات الحسّية . . . فإذا كانت اللذّات الباطنة أعظمَ من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما قولك فى العقلية[١] ؟

البهجة

أجلُّ مبتهجٍ بشىء هو الأوّلُ بذاته ، لأنه أشدُّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً ، الذى هو برىء عن طبيعةِ الإمكان والعدم ، وهما منبعا الشر ، ولا شاغلَ له عنه .

والعشقُ الحقيقى هو الابتهاجُ بتصوّر حضرة ذات مّا .

والشوقُ هو الحركةُ إلى تتميمِ هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورةُ ممثلةً من وجه كما تتمثّل فى الخيال ، غير متمثلة من وجه كما يتّفقُ أن لا تكون متمثلة فى الحس ، حتى يكون تمام التمثّل الحسى للأمر الحسى .

وكلُّ مشتاق فإنه قد نال شيئاً مّا وفاته شىء . وأمّا العشقُ فمعنى آخر .

والأولُ عاشقٌ لذاته ، معشوقٌ لذاته ، عُشِق من غيره أو لم يُعْشق . ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته ، ومن أشياء كثيرةٍ غيره .

ويتلوه المبتهجون به وبذواتِهم من حيثُ هم مبتهجون به ، وهم الجواهرُ العقلية القدسية . وليس يُنسب إلى الأول ، ولا إلى التالين من خُلَّص أوليائه القديسين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبةُ العشّاق المشتاقين، فهم من حيثُ هم عشّاق قد نالوا نيلا مّا، فهم ملتذّون . ومن حيثُ هم مشتاقون ، فقد يكون لأصنافٍ منهم أذى مّا[٢] .

---

(١) « الإشارات » ج ٣ ص ٢١٣ – ٢١٤ .

(٢) « الإشارات » ج ٣ ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

العشق

ا ــ فى سريان العشق فى كل واحد من الهويات :

كلٌّ واحدٍ من الهويات المدبرة لمّا كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذى هو خيرية هويته المنبعث عن هوية الخير المحض ، نافراً عن النقص الخاصّ به الذى هو شرّيته الهيولانية والعدمية ــ لأن كلَّ شرٍّ من علائق الهيولى والعدم ــ فبيّنٌ أن لكل واحدٍ من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعيًّا وعشقاً غريزيًّا ، ويلزم أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً للوجود لها[١] .

ب ــ العشق فى البسائط غير الحية :

البسائطُ غير الحيّة على ثلاثةِ أقسام ، أحدها الهيولى الحقيقية ، والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوام بالانفرادِ بذاتها ، والثالث الأعراض . . .

إن كلَّ واحدٍ من هذه الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشقٍ غريزىّ لا يخلو عنه ألبتة ، وهو سببٌ له فى وجوده . فأمّا الهيولى فلديمومةِ[٢] نزاعِها إلى الصورة مفقودة ، وولوعها بها موجودة ؛ ولذلك تلقاها متى عريت عن صورةٍ بادرت إلى الاستبدال عنها بصورةٍ أخرى إشفاقاً[٣] من ملازمة العدم المطلق . والهيولى مقرُّ العدم ؛ فمهما كانت ذات صورةٍ لم يقم فيها سوى العدم الإضافى ، ولولاها لابسها العدمُ المطلق . ولا حاجةَ ها هنا إلى الخوض فى إيضاح لميَّة ذلك ، فإن الهيولى كالمرأةِ اللائمة الذميمة المشفقة من استعلان قبحِها ، فمهما

(١) « رسالة فى العشق » فى كتاب « جامع البدائع» ص ٦٩ .
(٢) الديمومة : الدوام .
(٣) إشفاقاً : خوفاً .

انكشف قناعُها غطّت ذمائمها بالكم . فقد تقرّر أن فى الهيولى عشقاً غريزيًّا[(١)] .

جـ — عشق الظرفاء للأوجه الحسان :

إن الإنسانَ إذا أحبَّ الصورةَ المستحسنة لأجل لذةٍ حيوانية ، فهو مستحق اللوم ، بل الملامات والإثم . . . . . ومهما أحبّ الصورة المليحة باعتبارٍ عقلى — على ما أوضحناه — عُدَّ ذلك وسيلةً إلى الرفعة والزيادة فى الخيرية لِوُلُوعه بما هو أقربُ فى التـأثير من المؤثّر الأول ، والمعشوق المحض ، وأشبه بالأمورِ العالية الشريفة . وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفاً وفتى لطيفاً[(٢)] .

الإلهيات

ا — الخير المحض :

فقد اتّضح أن العلّة الأولى خيرٌ فى ذاتها ، و بالإضافة إلى سائرِ الموجودات أيضاً ، إذ هى السببُ الأول لقوامها ، و بقائها على أخصّ وجوداتها ، واشتياقها إلى كمالاتِها . فإذن العلّة الأولى خيرٌ مطلقٌ من جميعِ الوجوه . وقد كان اتّضح أن من أدرك خيراً ، فإنه بطباعه يعشقه ، فقد اتضح أن العلةَ الأولى معشوقةٌ للنفوس المتألهة . . . . . .

وأيضاً فإن الخيرَ المطلق لا شك أنه سببٌ لوجود ذواتِ هــذه الجواهر الشريفة ، ولـكمالاتِها فيها ، إذ كمالُها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة

---

(١) ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢) ص ٨٠ — ٨١ .

بذواتها ، وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته ، وهى متصوّرة لهذه المعانى منه . فإذن المعشوقُ الحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض[١] .

ب — التجلى :

نريد أن نوضح فى هذا الفصل أن كل واحدٍ من الموجودات يعشقُ الخيرَ المطلق عشقاً غريزيًّا ، وأن الخيرَ المطلَق يتجلَّى لعاشقه ، إلا أن قَبولها لتجلِّيه ، واتصالها به على التفاوت . وأن غاية القُرْبى منه هو قَبول تجليه على الحقيقة ، أعنى على أكملِ ما فى الإمكان ، وهو المعنى الذى يسمّيه الصوفية بالاتحاد ؛ وأنه لجوده عاشق أن ينال تجليه ، وأن وجود الأشياء بتجليه . فنقول . . . .

والخيرُ الأول بذاته ظاهرٌ متجلٍّ لجميعِ الموجودات ، ولو كان ذاته محتجباً عن جميعِ الموجودات بذاته ، غير متجلٍّ لها ، لما عُرف ، ولا نيل منه بتّةً . ولو كان ذلك فى ذاتِهِ بتأثير الغير لوجب أن يكونَ فى ذاته المتعالية عن قَبوله الغير تأثير للغير ؛ وذلك خُلْف . بل ذاته بذاته متجلٍّ ؛ ولأجلِ قصورِ بعض الذوات عن قبولِ تجلِّيه يحتجب ، فبالحقيقة لا حجابَ إلا فى المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجلّيه إلا حقيقة ذاته[٢] . . .

ج — الواجب والممكن :

إن الواجبَ الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وأن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورىُّ الوجود ، والممكنُ الوجود هو الذى لا ضرورةَ فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ؛ فهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضعِ

---

(١) ص ٨٥ — ٨٧ . (٢) ص ٨٩ — ٩٠ .

بممكن الوجود ، وإنْ كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو فى القوّة . ثم إن الواجبَ الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكونُ بذاته : أمّا الذى هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذى لذاته ولا لشيء آخر أى شيء كان لزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لا بذاته ، فهو الذى لو وُضع شيء مما ليس هو صار واجبَ الوجود ؛ مثلاً إن الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها ؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين ؛ والاحتراق واجبُ الوجود لا بذاته ولكن عند فرض القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلةِ بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة[1] .

د — فى إثبات واجب الوجود :

اعلم أن الموجودَ إمّا أن يكون له سببٌ فى وجوده أو لا سببَ له ، فإنْ كان له سببٌ فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه فى الذهن ، أو فى حالةِ الوجود ؛ لأن ما يمكن وجودُه فدخلُه فى الوجود لا يُزيل عنه إمكانَ الوجود ، وإنْ لم يكن له سببٌ فى وجوده بوجهٍ من الوجوه فهو واجبُ الوجود . فإذا تحققت هذه القاعدة ، فالدّليلُ على أن فى الوجود موجوداً لا سببَ له فى وجوده ما أقوله :

فهذا الوجود إمّا ممكنُ الوجود ، أو واجبُ الوجود . فإن كان واجبَ الوجود ، فقد ثبت ما طلبناه . وإنْ كان ممكنَ الوجود ، فممكن الوجود لا يدخل فى الوجود إلا بسببٍ يرجح وجوده على عدمه ؛ فإن كان سببه أيضاً ممكنَ الوجود فهكذا تتعلّق الممكنات بعضها ببعض ، فلا يكون موجود ألبتة . لأن هذا

---

(١) « النجاة » ج ٣ ص ٣٦٦ — ٣٦٧ .

الوجود الذى فرضناه لا يدخلُ فى الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال . فإذن الممكناتُ تنتهى بواجبِ الوجود(١) .

ه ـ القديم والحادث :

يقالُ قديم للشيء إمَّا بحسب الذات ، و إمَّا بحسب الزمان ؛ فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أوّلَ لزمانه .

والمحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذى لذاتِه مبدأ هى به موجودة ، والآخر هو الذى لزمانه ابتداء ، وقد كان وقتٌ لم يكن ، وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجدُ زمانٌ هو فيه معدوم ، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية ، فقد سبقه زمان ، وسبقته مادة قبل وجوده ، لأنه قد كان لا محالة معدوماً(٢) .

و ـ الصدور :

فقد عرفتَ أنه واجبُ الوجود ، وأنه واحد ، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعالَ المختلفة ، بل الفعل آثار كمال ذاته ؛ و إذا كان كذلك ففعلُه الأول واحد ، لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدورُ على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية فى الفعل تقتضى الاثنينية فى الفاعِل . والذى يفعلُ بذاته إنْ كانت ذاته واحدةً فلا يصدر منها إلا واحد ، و إن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً ، وقد بينَّا استحالة ذلك ؛ فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسماً ، لأن

---

(١) « الرسالة العرشية » ص ٢ — ٣ .

(٢) « النجاة » ج ٣ ص ٣٥٥ .

كلّ جسم مركّب من الهيولى والصورة ، وهما محتاجان إلى علّتين أو إلى علة ذات اعتبارين وإذا كان كذلك استحال صدورُهما من الله تعالى ، لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلاً . فإذن الصادرُ الأولُ منه غيرُ جسم . فهو إذن جوهرٌ مجرّد ، وهو العقل الأول[1] .

ز — الفيض :

وقد تبيّن فى العلومِ الطبيعية أن الاجرامَ العلوية ليست من امتزاجِ هذه العناصر الأربعة ، وهى عادمة هذه الأضداد بالكلية ، وكان المانع عن قَبُول الفيض الإلهى — وأعنى به الإلهام الربّانى الذى يقع دفعةً فتَتكْشَف به حقيقةٌ من الحقائق الأولية — إنما هو ملابسةُ هذه الأضداد . فلذلك كلما يكون المزاجُ أقربَ إلى الاعتدال كان الشخصُ أكثرَ استعداداً لقَبُول هذا الفيض . وإذا كانت الاجرامُ العلوية عريةً عن الأضداد بالكلية كانت قابلةً للفيض الإلهى[2] .

ح — تكثر الموجودات :

فإن قيل : من أين جاءت هذه الكثرة ؟ فنقول : إن الأول تعالى واجبٌ ، وعلم ذاته ؛ فبعلمه الأول وجبَ عنه عقل ؛ وذلك العقل عَلِم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول وجبَ عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلس ، يعنى الفلك الأقصى ؛ والفلك الأول هو العرش .

ثم ذلك العقل عَلِم الأول وعَلِم ما دون الأول ؛ فبعلمهِ الأول وجب عنه

---

(١) « الرسالة العرشية » ص ١٥ .

(٢) « رسالة فى النفس الناطقة » — منشورة في مجلة الكتاب — أبريل ١٩٥٢ .

عقل ، وبعلمه مادون الأول وجب عنه نفسُ الفلك المكوكب ، الذى هو الكرسى .

ثم ذلك العقلُ علم الأول وعلم ما دون الأول ؛ فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وبعلمه ما دون الأول وجبَ عنه نفس فلك زحل .

. . . .

ثم ذلك العقلُ علم الأول وعلم ما دون الأول ، فبعلمه الأول وجبَ عنه عقل ، وبعلمه ما دون الأول ، وجب عنه نفس فلك القمر . فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعّال ، وواهب الصور[١] .

ط — واجب الوجود كيف يعقل الأشياء

« إشارة » واجبُ الوجود يجب أن يعقلَ ذاتَه بذاتِه على ما تحقق ؛ ويعقل ما بعده من حيثُ هو علّة لما بعده منه وجوده ؛ ويعقل سائرَ الأشياء من حيثُ وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً[٢] .

القضاء والعناية الإلهية

ا — القضاء والقدر :

قد عرفتَ أنه واحد ، وأنه لا يتغيّر وعرفتَ صفاته ، فينبغى أن تعرف من جملة ما عرفتَ أن قضاءه هو علمُه المحيطُ بالمعلومات ، مبدعاته ومكوناته ؛ وأن قدره إيجابُ الأسباب للمسبّبات ، وأنه إذا وجد السبب وُجِد المسبب . وبذكر السبب والمسبّب وتفصيلها يظهر إثبات الحكمة الإلهية فى وجودِ هذه الموجودات ،

---

(١) « رسالة العروس » .

(٢) « الإشارات » ج ٣ ص ٢٠١ .

وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون ، وأنه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها فى نفس الأمر . ولو كان فى الإمكان وجود أكمل مما هى عليه ، لما وجدتْ على غيره . وأن هذه الشرورَ الحاصلة فى بعض الموجودات ، وإن كان حصولها على سبيلِ الواجب واللزوم ، لكنها غيرُ خاليةٍ عن حكمةٍ تامة بها يكون قوام العالم ، ولولا تلك الحكمة ما وجدت هذه الشرور ، لأن الخيرات هى مبادئُ الشرور ، فعند استيفاء الخيرات وانتهائِها ربما ظهرت الشرور ، وربما خفيت . . . ولكنها نادرةٌ جدًّا بالإضافةِ إلى الوجود ، إذ هو خير كله ، أو الغالب خيره . وأمّا الشرور فيجب إضافتُها إلى الأشخاصِ والأزمانِ والطبائع(١) .

ب — سر القدر :

اعلمْ أن سرَّ القدَر مبنيٌّ على مقدّمات : منها نظامُ العالم ، ومنها حديثُ الثواب والعقاب ، ومنها إثباتُ المعاد للنفوس . فالمقدمة الأولى هى أن تعلم أن العالم بجملته وأجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرجُ عن أن يكون الله سببَ وجوده وتقديره وعلمه وإرادته ؛ هذا على الجملةِ والظاهر ، وإن كنا نريد بهذه الأوصاف ما يصحّ فى وصفه ، دون ما يعرفه المتكلمون .

ويمكن إيرادُ الأدلة والبراهين على ذلك ، فلولا أن هذا العالمَ مركّبٌ ممّا تحدث فيه الخيرات والشرور ، ويحصل من أهله الصلاحُ والفساد جميعاً ، لما تمّ للعالم نظام ؛ إذ لو كان العالمُ لا يجرى فيه إلا الصلاح المحَض ، لم يكن هذا العالم عالمنا ؛ بل عالماً آخر(٢) .

---

(١) « الرسالة العرشية » ص ١٦ .

(٢) « رسالة فى سر القدر » ص ٢ .

ج ــ العناية الإلهية :

« إشارة » فالعنايةُ هى إحاطة علم الأول بالكل ، و بالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، و بأن ذلك واجبٌ عنه وعن إحاطته به . فيكون الموجودُ وفقَ المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصدٍ وطلبٍ من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصوابِ فى ترتيبِ وجودِ الكل ، منبعٌ لفيضان الخير فى الكل(١) .

د ــ الخير الغالب :

قال الله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسى كثيراً » . ولكن استقصاء الكائنات ، وعلى الجملة فجميع ما فى الكائنات من الخير ، لا يأتى بدون الماء ، ولكن علم قطعاً أنه إذا وقَعَ فيه ناسكٌ غَرِق . وكذلك النار وما فيها من المنافعِ وصلاح العالم مع إحراقها ما تقارنه . وعلى هذا جميع ما فى العالم . فإذن قد ثبت أن الخيرَ مقصودٌ بالقصد الأول و بالذات ، وأن الشرَّ داخلٌ بالعرض والقصد الثانى ، و إن كان كلٌّ بقدر(٢) .

---

(١) « الإشارات » ج ٣ ص ٢٠٥ – ٢٠٦ .

(٢) « الرسالة العرشية » ص ١٨ .

١ ـ المراجع العربية

١ ـ الشيخ الرئيس ابن سينا : مؤلفاته. انظر ص ٢٥ ، ٢٦ من هذا الكتاب

٢ ـ جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ـ دمشق ـ ١٩٤٨

٣ ـ عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ـ سلسلة اقرأ رقم ٤٦ سبتمبر ١٩٤٦

٤ ـ حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ القاهرة ١٩٤٨

٥ ـ محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ـ دار المعارف ١٩٤٧

٦ ـ الأب بولس مسعد : ابن سينا الفيلسوف ـ بيروت ١٩٣٧

٧ ـ جواشون وترجمة رمضان لاوند : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربة ـ بيروت ١٩٥٠

٧ ـ الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ـ القاهرة ـ مطبعة مصر ١٩٥٢ [بحوث مؤتمر بغداد]

٩ ـ مجلة الكتاب ـ أبريل ١٩٥٢ ـ عدد خاص عن ابن سينا ـ وفيه رسالتان منشورتان لأول مرة .

١٠ ـ الأب قنواتى : مؤلفات ابن سينا ـ دار المعارف، ١٩٥ .

٢ ـ المراجع الأجنبية

Arberry : Avicenna on Theology. London 1951.

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900.

Djemil Saliba : Etude sur la Métaphysique d'Avicenne. Paris 1927

Gardet : La Pensée Religieuse d'Avicenne. Paris, 1951.

Gilson : History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y. 1954.

فيه فصل طويل عن ابن سينا

Goichon : Introduction à Avicenne, son Epitre des Definitions, Paris, 1933.

La Distinction de l'Essence et l'Existence d'Après Ibn Sina, Paris, 1937

Safa : Le Livre du Millénaire d'Avicenne. Teheran, 1953.

Moussa Amid : Essai sur la Psychologie d'Avicenne Genève 1940.

Wickens : Avicenna, Scientist and Philosopher London 1952.

El-Ehwany : Islamic Philosophy. Cairo 1957.

الفصل الرابع من ص ٧٩ إلى ١٧ – وترجمة رسالة ابن سينا فى النفس الناطقة من ١٥٥ إلى ١٧١ .

فهرست

الفصل الأول

عصر ابن سينا

الفصل الثانى

ابن سينا فى عصره

الفصل الثالث

جوانب ابن سينا

صفحة

الفصل الرابع
منتخبات من آثار ابن سينا

صفحة

صفحة

صفحة

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٨

مجموعة نوابغ الفكر العربى

مجموعة جديدة جامعة تقدم نوابغ الفكر العربى فى جميع العصور ، كما يصورهم ويترجمهم نوابغ الفكر العربى فى العصر الحاضر من كل قطر وبلد فهى تعنى بالشعراء والكتاب كما تعنى بالفلاسفة والحكماء ، وتتناول أعلام اللغة كما تتناول أعلام التاريخ . وقد رأت دار المعارف أن تعهد فى كل بحث من هذه البحوث إلى المختصين به وذوى الخبرة والدراية فيه فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع المترجم له مفسر المعانى مبين الأغراض . ظهر منهـا :

١ – ابن رشد	بقلم عباس محمود العقاد
٢ – الجاحظ	« حنا الفاخورى
٣ – الشيخ نجيب الحداد	« عادل الغضبان
٤ – محمود سامى البارودى	« عمر الدسوقى
٥ – ابن زيدون	« شوقى ضيف
٦ – الشيخ ناصيف اليازجى	« عيسى ميخائيل سابا
٧ – إخوان الصفاء	« جبور عبد النور
٨ – بشار بن برد	« طه الحاجرى
٩ – بديع الزمان الهمذانى	« مارون عبود
١٠ – أبو الفرج الأصبهانى	« شفيق جبرى
١١ – ابن الرومى	« محمد عبد الغنى حسن
١٢ – الفرزدق	« الدكتور ممدوح حقى
١٣ – السهروردى	« سامى الكيالى
١٤ – الشيخ إبراهيم اليازجى	« عيسى ميخائيل سابا
١٥ – المتنبى	« الدكتور زكى المحاسنى
١٦ – البحترى	« الدكتور أحمد أحمد بدوى
١٧ – الخنساء	« الدكتورة بنت الشاطىء
١٨ – ابن قتيبة	« الدكتور محمد زغلول سلام
١٩ – جرير	« محمد إبراهيم جمعة
٢٠ – ابن المقفع	« حنا الفاخورى
٢١ – أبو حيان التوحيدى	« الدكتور إبراهيم الكيلانى
٢٢ – ابن سينا	« الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
٢٣ – عبد الرحمن الكواكبى	« الدكتور سامى الدهان

ملتزم التوزيع : مؤسسة المطبوعات الحديثة